N° 63
1996

Revue
de réflexion
théologique

PROCESSED
JAN 0 7 1997
GTU LIBRARY



SÉRIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de *4500 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers…

Il vous est possible d'acquérir la **série 1976-1995** du n° 1 au n° 60 (n° 1, 2, 3, 5 et 17 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 220 FS, 750 FF, 4800 FB soit une remise de 50 %.
Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.
Remise pour les libraires.

Comité de rédaction :

Jean Decorvet : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : *Hokhma*, 70, rue Négrier, F-59540 Caudry
(articles, courrier des lecteurs, échanges de revues, services de presse)

Bernard Aubert, Marc Barthélémy (Faculté de Genève), Bernard Bolay, Jean Decorvet (Faculté de Lausanne), Christophe Desplanque, Peter Geißbühler, Gérard Pella, Jean-Michel Perret (Faculté de Genève), Marie-Claude Saoût (Faculté de Vaux-sur-Seine), Frédéric Sépari, Jean-Michel Sordet, Jean-Paul Zürcher.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar
Tél. 04 75 01 90 37

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazen[c]
Tél. 04 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4e trimestre 1996.
N° d'impression 96641. ISSN 0379 - 74[…]

Ḥokhma 63/1996, pp. 1-17

L'APOLOGÉTIQUE* DE CORNELIUS VAN TIL

par William EDGAR
Professeur d'Apologétique au Westminster Theological Seminary à Philadelphie, Etats Unis[1]

La curieuse réapparition de l'apologétique

Le XXe siècle a vu se refroidir l'intérêt pour l'apologétique chrétienne : théorie et pratique. Cela tient en partie aux caractéristiques du moment : la perte de toute certitude, les effets traumatisants de la « grande guerre », et l'influence des courants de pensée à l'opposé de l'optimisme de l'époque précédente. On sait que Karl Barth, trouvant que la théologie libérale avait par trop humanisé le christianisme, a fait sonner le glas de l'apologétique[2]. Son idée de base est que la polémique fait le jeu de l'incroyance et étouffe la révélation de Dieu. On sait aussi que l'évangélisme, dans sa version piétiste*, a interdit tout discours raisonnable susceptible d'éclipser l'expérience personnelle de la conversion. Le prédicateur anglais C. H. Spurgeon aimait à dire que la défense de Dieu n'a pas plus de sens que celle d'un lion en cage : mieux vaut le libérer pour qu'il fasse lui-même le travail[3].

Dès les années 50, l'hiver barthien est arrivé à son terme. L'hibernation de l'apologétique est terminée et un réveil de cette discipline est en bonne voie depuis au moins une trentaine d'années. Du côté libéral, ou plus précisément néo-libéral, on

---

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 72 à 75.

1 M. William Edgar a dispensé le même enseignement, pendant dix ans, à la Faculté libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence.

2 Karl Barth, *Dogmatique*, I, 1*, trad. par F. Ryser, Genève, Labor et Fides, 1953, pp. 23-42.

3 Charles H. Spurgeon, *Sermons*, vol. 42, Londres, Passmore et Alabaster, 1896, p. 256.

assiste à une résurgence, sinon de l'apologétique traditionnelle, du moins à celle d'une de ses fonctions principales, à savoir comprendre l'incroyance ; cela afin de cerner la nature de l'inquiétude des hommes de notre ère et de les pousser à être à la recherche de la transcendance*[4]. Du côté orthodoxe, on compte deux écoles principales soucieuses, l'une comme l'autre, de répondre à l'erreur par la persuasion. L'*évidentialisme* met en avant les preuves, les données historiques, qui confirment la révélation biblique[5] ; le *présuppositionnalisme*, en revanche, veut mettre en évidence la vérité en faisant appel aux *a priori*. Cornelius Van Til en est le plus éminent interprète[6].

Le professeur chrétien

L'année 1995 a été celle du centième anniversaire de la naissance de ce penseur remarquable mais peu remarqué, si ce n'est par une poignée de théologiens qui s'intéressent à cette discipline négligée qu'est l'apologétique[7]. Cornelius Van Til est né le 3 mai 1895 à Grootegast, aux Pays-Bas. Sa carrière, sans drame, ne présente pas le caractère révolutionnaire de sa pensée. En 1905, sa famille est venue habiter aux États-Unis et s'est installée dans le Michigan. Élevé dans les milieux *Christian Reformed*, union d'Églises américaines ayant un héritage néerlandais, Van Til a eu dès son enfance une foi solide, qui a marqué sa vie et sa pensée jusqu'à ses derniers jours. Il raconte, dans un traité destiné au grand public[8], que Dieu a été moins le sujet de débat

---

[4] Parmi les représentants les plus intéressants de cette tendance, nommons Wolfhardt Pannenberg et Laurent Gagnebin.

[5] Les plus connus sont John W. Montgomery, Josh McDowell, R. C. Sproul et J. P. Moreland, tous des américains. Voir J. P. Moreland, *Scaling the Secular City : A Defense of Christianity*, Grand Rapids, Baker, 1987.

[6] Il convient de citer également C. S. Lewis, Francis Schaeffer, Jean Brun et l'école dite d'Amsterdam (Kuyper, Dooyeweerd, Walsh et Middleton).

[7] Il n'existe que très peu de travaux en français au sujet de Van Til. Nous devons à Raymond Perron une excellente thèse de doctorat, présentée à l'Université de Laval de Québec, *Cornelius Van Til et sa méthode apologétique*, 1993. Signalons aussi trois articles d'Alain Probst : « La philosophie et l'apologétique de Cornelius Van Til », *La Revue Réformée*, n° 111, 1977, pp. 161-180 ; « La théorie de la connaissance de Cornelius Van Til », *La Revue Réformée*, n° 113, 1978, pp. 17-41 ; et « Qu'est-ce que le néo-calvinisme ? », *La Revue Réformée*, n° 134, 1983, pp. 67-76. Signalons aussi le numéro spécial de ce même périodique en l'honneur de Van Til, n° 167, 1991.

[8] *Why I Believed in God*, Philadelphie, Great Commission, s.d., p. 3.

qu'une présence aussi bien dans l'ambiance de son village que chez lui et à l'école (chrétienne). Van Til précise qu'il n'a jamais eu à traverser une période de doute. Cependant, affirme-t-il, sa foi n'est pas née des circonstances de son éducation, mais de la grâce du Dieu révélé.

Après avoir terminé ses études, faites d'abord au Calvin College à Grand Rapids, et ensuite à Princeton, dans le New Jersey, où il a aussi enseigné brièvement, Van Til a assumé une charge pastorale pendant un temps. En 1929, il a été nommé à la nouvelle Faculté de Westminster, à Philadelphie, où il a poursuivi et terminé sa carrière. En plus de ses cours, Van Til s'est engagé dans l'écriture d'une œuvre considérable : environ une trentaine de livres et une multitude d'articles et de polycopiés de cours[9]. Malgré la lourdeur de sa tâche, il a eu le temps de prêcher souvent et de donner des conférences publiques. Il lisait assidûment les littératures anglaise, américaine et russe ; il connaissait à fond la musique baroque, surtout celle de Jean-Sébastien Bach[10].

Les origines de la pensée vantilienne

Quatre sources théologiques ont nourri la pensée de notre apologète*. D'abord, l'incontournable Abraham Kuyper (1837-1920). Influencé par le « réveil » en Hollande au XIXe siècle, A. Kuyper a été pasteur avant d'être homme d'État et même Premier Ministre. Son œuvre théologique est considérable. Le principe central qui gouverne la pensée de ce néo-calviniste* est celui de la souveraineté de Dieu sur la culture humaine. Kuyper affirme que c'est le cœur humain qui est au centre de chaque courant intellectuel et de chaque mouvement de l'histoire. Pour qu'une société soit chrétienne, il faut que les cœurs d'un nombre certain de ses membres soient régénérés, ce qui permet d'avoir une vision positive du monde. Autrement, la société est « révolutionnaire » et aucune civilisation ne peut se construire.

Herman Bavinck (1854-1921) est la deuxième source de la pensée vantilienne. Professeur de dogmatique* à Kampen, puis à

---

9 On aura une liste quasiment complète en consultant, d'abord, E. Robert Geehan, *Jerusalem and Athens, Critical Discussions on the Philosophy and Apologetics of Cornelius Van Til*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed Publishers, 1971, pp. 492-498, et ensuite John M. Frame, *Cornelius Van Til, An Analysis of His Thought*, « Bibliographie commentée ».

10 On découvre un Van Til cultivé, très humain, dans une biographie simple et sympathique publiée par William White, Jr., *Van Til, Defender of the Faith*, Nashville, Thomas Nelson, 1979.

Amsterdam, il a pour projet de faire revivre le vrai calvinisme, théologie biblique à l'appui. Doté d'un esprit de synthèse, il a écrit une *Dogmatique réformée*, qui reste un classique de la théologie systématique*. Van Til rejoignait Bavinck sur un grand nombre de points de doctrine. En effet, l'apologétique de Van Til est un plaidoyer en faveur de la doctrine. La méthode vantilienne consiste à aller de la dogmatique à la polémique et non le contraire.

La troisième source de la pensée de Van Til est le Groupe d'Amsterdam, avec, en particulier, Herman Dooyeweerd (1894-1977). Co-fondateur, avec D. H. Th. Vollenhoven, de la philosophie dite de l'Idée de Loi[11], Dooyeweerd soutient l'idée que toute pensée a un « motif de base » religieux dont découle la triple notion de la cohérence du monde, de l'unité profonde de la pensée et de la présence du Créateur à l'origine de toutes choses. Au cœur de cette philosophie, qui se veut profondément biblique, on trouve une attitude critique préoccupée de mettre en évidence la « prétendue autonomie » de toute pensée théorique, qui refuse de reconnaître, au départ, sa dépendance vis-à-vis de l'origine de toutes choses, à savoir le Créateur.

Enfin, la quatrième influence, dont l'importance ne peut pas être surestimée, est celle de l'exégète* Geerhardus Vos (1862-1947). Né également aux Pays-Bas, Vos a été professeur de théologie biblique (*Biblical Theology*), de 1893 à 1932, à la Faculté de théologie de Princeton, aux États-Unis. Vos est un des premiers, et le plus grand, des protestants de tendance orthodoxe qui ont affirmé que la révélation scripturaire était celle de l'histoire de la rédemption, et non un ensemble de postulats isolés. Il a remarqué, bien avant Oscar Cullmann, le « déjà-pas-encore » de l'histoire de la rédemption, à savoir qu'en Christ nous habitons déjà « dans les lieux célestes » (Ep 1,3), alors que nous n'avons pas encore atteint le ciel[12]. Van Til reprend ce thème comme grille de lecture de la situation actuelle, ambiguë, gérée pas la grâce de Dieu. Pour lui, donc, les croyants participent déjà à la transformation de la culture humaine, de la science et de toute l'histoire, qui sera achevée au ciel. Les arrhes de la victoire de Dieu sur le mal

---

11 Voir l'article de Pierre Courthial, « Le mouvement réformé de reconstruction chrétienne », *Ḥokhma*, n° 14, 1980, pp. 44-70.

12 On attribue souvent l'idée de « l'histoire du salut » avec le Christ comme axe principal du déroulement des événements, à Oscar Cullmann. Voir surtout son *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1947. Mais dès le début de sa carrière, Vos a forgé une notion semblable. Voir « The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit », dans *Biblical and Theological Studies*, New York, Scribner's, 1912, pp. 211-259.

sont versées, mais la fin n'est pas encore là. Alors que le monde n'est « pas encore » libéré du mal, il porte « déjà » le signe de l'accomplissement de toutes choses, la réalité eschatologique* dont nous devons témoigner. Cette vision de l'histoire n'est ni optimiste, ni pessimiste ; elle se veut *réaliste* dans l'espérance. C'est une vision lourde de conséquences en apologétique[13].

Situation dans l'histoire des idées

Van Til avait à cœur de répondre aux grandes interrogations de son siècle. Mais loin de lui l'idée de se situer en dehors de la tradition de l'Église. Aussi n'est-on pas surpris de découvrir quels sont ses maîtres. Il aime Tertullien (~160-222 ?), le « Père apologiste » qui a demandé « quelle ressemblance y a-t-il entre un philosophe et un chrétien ? »[14]. Il estime saint Anselme de Cantorbery (1033-1109), l'auteur du *Proslogium*, qui affirme l'existence de Dieu comme une nécessité ontologique*. Il admire surtout Jean Calvin (1509-1564), le plus grand des Réformateurs, dont l'*Institution chrétienne* évoque tous les grands sujets de l'apologétique, à commencer par la connaissance de Dieu.

Van Til était convaincu que l'Occident vivait la dernière phase d'une culture inaugurée par une crise intellectuelle. Au XVIIIe siècle, l'apologétique, surtout en Angleterre, s'est dangereusement accommodée de l'esprit du déisme, philosophie pour laquelle Dieu doit correspondre aux exigences d'un univers cohérent, la raison humaine étant l'instrument adéquat pour découvrir la vérité. Ainsi, pour le théologien Joseph Butler, la nature offre une analogie avec les principes de la foi. Dans son *Analogy of Religion* (1736), l'évêque anglican invite le lecteur à comprendre que croire en Dieu n'est pas moins « probable » que croire en la nature et à ses lois[15]. David Hume, empiriste* et sceptique*, répond qu'au contraire cette analogie est faible. Dans ses fameux *Dialogues sur la religion naturelle* (1751, publiés en 1778), il prétend que toute démonstration commençant avec le monde et aboutissant à Dieu manque de probité, parce que le monde est rempli d'ambiguïté, le mal y coexistant avec le bien. Par ailleurs, dit-il, le monde

---

13 Cornelius Van Til, *The Protestant Doctrine of Scripture*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed, 1967, p. 128.

14 Tertullien, *Apologétique*, XLVI, 18, trad. J.-P. Waltzing, Paris, Belles Lettres, 1971, p. 97.

15 Le titre complet du livre est intéressant : *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, New York, 1961.

ne se dissimule pas à notre perception ; or, puisque l'entendement n'est que l'association d'impressions sensibles, ce que nous percevons ne correspond pas nécessairement à la réalité. Par conséquent, les manifestations de Dieu auxquelles croient les chrétiens – les miracles, par exemple – ne sont pas prouvables. Ils y croient parce qu'ils ne doutent pas que l'effet – la multiplication des pains ou la séparation de la Mer Rouge – est produit soit par une cause, soit par l'action de Dieu. Pour Hume, au contraire, ce n'est que par habitude que nous lions certains effets à certaines causes. Le principe d'identité est donc une illusion. On ne peut prouver ni les miracles, ni l'existence de Dieu.

David Hume a provoqué une crise intellectuelle, d'abord parce qu'il a mis en cause l'objectivité de la science, et ensuite et surtout, parce qu'il a érigé un mur entre notre connaissance et la religion. Il convient de noter ici que l'apologétique classique n'est pas capable de répondre à son scepticisme*. Ni la méthode de Butler et Paley, ni celle, très influente, du *Common Sense* (le Bon Sens), d'origine écossaise, ne sont à la hauteur. Ce dernier courant est représenté par Thomas Reid (1710-1796) et Dougald Steward (1753-1828), qui affirment qu'en dépit des théories psychologiques de Hume, notre simple intuition nous conduit à faire confiance à ce que nous observons. Thomas Chalmers (1780-1847), acquis aussi à ce réalisme philosophique, s'adonne à une apologétique qu'on appellera « l'évidentialisme » puisqu'il insiste sur le caractère accessible des preuves et des données confortant le christianisme[16]. Cette vision sera la principale école de pensée des chrétiens américains. C'est celle de Princeton pendant plus d'un siècle.

Emmanuel Kant (1724-1804), le philosophe de Königsberg, cherchera à franchir l'impasse du scepticisme de façon radicale. Comment sauver la science pour qu'elle ne tombe pas dans le scepticisme, sans abandonner pour autant la religion ? La solution est dans le *criticisme* qui rejette aussi bien l'empirisme humien, qui fait tout commencer et finir avec l'expérience, que le théologisme, qui fait tout dépendre de la révélation. Selon sa propre « révolution copernicienne », ce n'est pas l'objet qui impose sa signification à l'homme, mais le contraire : c'est la pensée humaine qui détermine la nature des choses. La science est sauvée. Par ailleurs, la religion n'est pas abandonnée, puisque, pour Kant,

---

[16] Cette philosophie du « bon sens » sera répandue en France. Royer-Collard (1762-1845), meneur du parti des *doctrinaires* a été directement influencé par Thomas Reid ; Th. S. Jouffroy (1796-1842) a traduit Dougald Stewart. Samuel Vincent, pasteur savant nîmois, a traduit *The Evidence and Authority of the Christian Revelation* de Clamers, œuvre qui connaîtra un grand succès dans la France évangélique du XIXe siècle.

l'existence de Dieu ainsi que toutes les questions connexes échappent à toutes preuves. Le fondement de la morale comme des questions théologiques relève de la sphère *nouménale**, dans ce qu'il a nommé les *impératifs catégoriques*, qui ne dépendent pas d'une quelconque mesure.

On dit de Kant qu'il a « sauvé la science, sans marginaliser la religion ». Cependant, en fait, la science est menacée d'un relativisme : comment être sûr que la pensée puisse correctement définir la signification des objets ? La religion et la morale sont reléguées dans un domaine intouchable : comment savoir si les absolus de Kant sont des universaux ?

Kant ou Christ ?

Un siècle plus tard, le jeune Cornelius Van Til, à Princeton, se trouve dans un milieu largement attaché au *Common Sense*. En découvrant Kuyper et les philosophes d'Amsterdam, il se rend compte que l'apologétique classique, prônée par les théologiens réformés de Princeton – qu'il admire tant par ailleurs – est naïve. D'une part, la philosophie du *Bon Sens* n'a vraiment pas répondu au scepticisme humien. D'autre part, et surtout, elle n'a pas les moyens d'affronter le géant Kant, dont le défi a été de refonder la pensée sur une base indiscutable. Van Til avance alors une autre méthode : le *présuppositionnalisme*.

Une telle méthode est seule capable de répondre à Kant. Car elle remet en question la revendication kantienne d'une connaissance purement humaine vraiment objective. Mais sur quoi repose une telle affirmation ? Comment savoir que nous savons ? Sans une référence absolue, souveraine, la prétendue objectivité s'écroule. Van Til explique :

« (Un christianisme cohérent…) est dirigé, sur tous les points, par la présupposition de l'existence du Dieu autosuffisant dont la Bible parle. Si nous ne pouvons pas présupposer un tel Etre « antécédent », notre petite rationalité n'est qu'un grain de poussière au fond d'un océan infini. La Raison, qui doit selon Kant légiférer sur toute la réalité, requiert le hasard comme contrepartie »[17].

Autrement dit, c'est tout ou rien. Soit on prend Dieu comme point de départ, et la connaissance humaine, limitée certes, devient possible ; soit on est kantien, et au lieu de sauvegarder l'entendement, on est obligé de reconnaître qu'en principe on ne sait

---

17 Cornelius Van Til, « Kant or Christ », dans *Christianity and Idealism*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed, 1955, p. 138, trad. personnelle.

rien avec certitude. Si, malgré tout, on arrive à un certain niveau de connaissance, c'est en dépit de présuppositions internes. Seule une apologétique qui formule bien cet enjeu est capable de mettre en évidence le vrai dilemme de la philosophie contemporaine, qui doit tout à Kant.

Le terme, un peu lourd, de *présuppositionnalisme* n'est pas celui que Van Til a utilisé le plus souvent. Aux États-Unis, à l'heure actuelle, dans les milieux de tendance « évangélique », les deux écoles, assez distinctes, coexistent : le *présuppositionnalisme* et l'*évidentialisme*. Il est dommage de ne pas pouvoir trouver de meilleurs titres. Au sens strict, un présupposé est une hypothèse ou un postulat. Cela, nous le verrons, est loin de rendre compte de la méthode vantilienne. De même, le terme « évidence » a un sens particulier en anglais qui diffère de celui qu'il a en français. Il évoque la « preuve testimoniale », ou le témoignage, et correspond à une méthode apologétique qui se base sur les documents bibliques, archéologiques, et sur tout ce qui peut soutenir la vérité du christianisme.

Van Til a regroupé toutes les méthodes autres que le présuppositionnalisme (dont il existe des précurseurs) sous le terme de « méthode traditionnelle ». Son souci, sans doute un peu simpliste, est de remettre en question une apologétique qui voudrait s'édifier sur un terrain commun, neutre. Que ce soit le principe du *logos* de Justin Martyr, ou l'idée de Thomas d'Aquin, qui attribue à la raison la capacité de découvrir Dieu sans la révélation, ou l'évidentialisme moderne, tous ces systèmes reposent sur le même sable mouvant du rationalisme*.

« Chaque type de discours intellectuel repose, au fond, sur l'une ou l'autre présupposition de base. La démarche du non-chrétien repose sur la présupposition de l'ultime autorité de l'homme dans la définition des choses. La démarche du chrétien repose sur la présupposition du Dieu qui parle, par Christ et le Saint-Esprit dans sa Parole inerrante*, dans la définition des choses »[18].

Fondements du présuppositionnalisme

En simplifiant beaucoup, la pensée de Van Til peut se résumer par trois adjectifs. Premièrement, le présuppositionnalisme se veut *radical*. Cela correspond au désir de ne pas s'arrêter à la surface. Van Til s'est opposé souvent aux « évidentialistes » qui

[18] Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed, 1976, p. 180.

pensent trouver un point d'accord dans la logique d'Aristote ou dans un examen honnête des faits de l'histoire. Rien n'est neutre, même les lois de la logique ; il faut donc aller plus loin. Il faut aller à la racine de tous les problèmes de la pensée, afin de ne pas se faire piéger par une fausse impression d'accord. Depuis Hume et Kant, l'empirisme est suspect. Une approche radicale va au cœur du problème qui est, non pas l'absence de preuves historiques, mais une posture de l'esprit.

La méthode traditionnelle que Van Til conteste compte beaucoup sur la *via negativa**. Par exemple, on pose l'énigme du tombeau vide du Christ. Les hypothèses défilent. Les disciples auraient-ils dérobé le cadavre ? Impossible, puisqu'ils sont prêts à risquer leur vie au nom de la résurrection. Les Romains auraient-ils raté la mise à mort ? Peu probable, car ils étaient des bourreaux experts. Jésus aurait-il été drogué ? Non, car il n'aurait pas eu la force de rouler la pierre… Face à ce genre de démarche – qui n'est d'ailleurs pas sans mérite – Van Til dira qu'il est d'abord nécessaire de poser les bases de l'épistémologie et de l'historiographie qui lui donneront un sens. Autrement dit, sans un cadre *positif* qui explique comment les objets dans le monde sont liés, un tombeau vide ne signifie pas grand-chose.

Croire qu'une résurrection est possible n'est pas croire à la résurrection du Christ biblique, Dieu incarné, mort pour nos péchés dans l'histoire. L'hindouisme, par exemple, n'éprouve aucune difficulté de principe face à un tombeau vide. Il en va de même pour le « Nouvel âge », qui reconnaît un univers « spirituel », rempli de miracles et d'événements inexplicables. En évitant d'aller au fond du débat, on s'imagine être d'accord, alors que c'est loin d'être le cas.

Deuxièmement, le présuppositionnalisme se dit *intégral.* Chaque personne, chaque société, a une « vision du monde »[19]. Le point de départ d'une « vision du monde » est la foi. A la base de tout regard sur l'univers, il y a un engagement à caractère religieux, qui est une réponse aux interrogations de tous les hommes : qui sommes-nous ? quelle est la condition humaine ? où allons-nous ? Cette réponse pourrait être chrétienne. Dans ce

---

19 En anglais, *worldview*. En espagnol, *cosmovision.* Le terme allemand remonte jusqu'à Kant, pour qui le *weltanschauung* signifie une philosophie (voir *Kritik der Urteilskraft.* En français : « Critique de la faculté de juger », dans *Kant, œuvres philosophiques*, trad. J. R. Ladmiral, M. B. de Launay et J. M. Vaysse, Paris, Gallimard, 1985). Pour lui, pour les idéalistes et dans le romantisme, le terme signifie une idée primitive, non-scientifique, qui correspond plus ou moins à la notion de *religion.* C'est encore Kuyper, parmi d'autres, qui a récupéré le terme avec une acception présuppositionnaliste.

cas, elle devrait mener à une vision fondée sur la révélation. Elle pourrait aussi être non-chrétienne. Mais quelle que soit cette réponse, elle est forcément à caractère pré-théorique.

Tout le reste est lié à ce point de départ, consciemment ou non. A quelques nuances près, une « vision du monde » ressemble aux paradigmes prônés par Thomas S. Kuhn[20]. D'après lui, nous marchons dans le monde, face aux énigmes de notre existence, en nous servant d'un cadre de pensée pour tâcher de résoudre les problèmes. Or, notre esprit intègre certaines « règles du jeu » qui dictent, sans que nous nous en rendions compte, notre façon d'aborder la démarche heuristique*. On ne change pas de paradigme sans une sorte de conversion. Pour citer l'exemple préféré de Kuhn, la révolution copernicienne (la vraie !) n'est pas due, avant tout, à une amélioration dans l'observation des astres. Copernic a plutôt insisté sur le caractère trop compliqué de l'univers de Ptolémée et mis à la place un schéma plus simple et esthétiquement plus agréable. Le système copernicien est plus efficace, moins encombrant que le précédent. Il lui a fallu changer le paradigme afin de prendre en compte ce désir de simplicité. Il est vrai que ni les présuppositions, ni la vision du monde de Van Til ne correspondent sur tous les points aux paradigmes, car elles supposent une qualité morale, même un choix spirituel, alors que les paradigmes sont moins pesants.

Si la « vision du monde » commence par cette prise de position pré-théorique, elle débouche sur les détails en ce qui concerne la culture, la théorie, le comportement. Qu'il s'agisse du mouvement des planètes ou de la manière de s'habiller, tout est lié. Rien n'est neutre. De plus, le caractère essentiel d'une vision *chrétienne* du monde dépend de la relation avec Dieu, que définit la notion d'alliance. C'est ici aussi qu'apparaît l'impact de Geerhardus Vos sur Van Til. D'après l'école de la « théologie biblique », chaque étape dans l'histoire des relations entre Dieu et les hommes correspond à une modification de l'alliance. Et à chacune, la « vision du monde » prônée change.

Pour illustrer, reprenons les fameuses catégories de Saint Augustin. Avant la Chute, le *posse peccare*[21] implique, comme « régime épistémologique », une pensée ouverte à la révélation de Dieu. Cette époque, à l'aube de l'histoire, est une époque clé

[20] Thomas S. Kuhn, *Structures des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1993[5].

[21] *Posse peccare* : pouvoir pécher. *Non posse non peccare* : ne pas pouvoir ne pas pécher ; *Posse non peccare* : pouvoir ne pas pécher. *Non posse peccare* : ne pas pouvoir pécher. La référence de ces termes se trouve dans l'œuvre de St Augustin, essentiellement dans le *De correptione et gratia*, XII.33.

pour Van Til. Elle est celle de la connaissance humaine à l'état pur. Sans la présence du péché, l'homme pense « comme Dieu », sans pourtant franchir les limites de son état de créature. L'erreur de Thomas d'Aquin, d'après Van Til, est d'avoir enseigné que l'homme est capable de résoudre les grands dilemmes du temps et de l'éternité, de l'unité et de la diversité, en s'approchant de l'Etre de Dieu[22]. Après la Chute, c'est le *non posse non peccare*[21], où la réflexion devient prétendument autarcique. D'après Van Til, suivant en cela les philosophes d'Amsterdam, la pensée non-chrétienne tombe dans le dualisme : incapable de rendre compte du Dieu omniscient, elle tombe dans l'irrationalisme* ; mais incapable, aussi, de survivre dans un monde dénué de sens, elle affirme, sans raison, la validité de la raison humaine. Ensuite, rachetés en Jésus-Christ, qui permet le *posse non peccare*[21], nous commençons le long chemin vers une nouvelle « vision du monde ». Souvent, les chrétiens ne sortent qu'avec difficulté du dualisme. Enfin, au ciel, ce sera la situation *non posse peccare*[21], condition dans laquelle notre pensée est totalement restaurée. Pour résumer cela, citons Dooyeweerd :

« Du point de vue biblique, il nous faut d'abord constater que la Révélation divine a un motif central qui est la clé de la connaissance et qui, par son caractère intégral et radical, exclut sans appel toute conception dualiste de l'existence humaine et de la réalité terrestre. C'est le motif de la Création, de la Chute et de la Rédemption en Jésus-Christ dans la communion du Saint-Esprit. Ce motif n'est pas du tout une doctrine qu'on puisse accepter sans qu'elle agisse puissamment dans notre cœur... Il n'y a aucune sphère de la vie terrestre que nous puissions maintenir comme un asile de notre autonomie vis-à-vis de notre Créateur »[23].

En troisième lieu, le présuppositionnalisme se veut *transcendantal**. A notre sens, c'est là le point principal qui distingue cette école des autres courants en apologétique. Le terme rappelle, bien sûr, le *criticisme* de Kant, mais il a un sens bien différent chez Van Til. Comme Kant, Van Til veut véritablement fonder la connaissance sur la vérité. Mais, aux antipodes du principe huma-

---

22 Van Til sait bien que Thomas évoque souvent l'analogie, moyen par lequel il tâche d'éviter le panthéisme. Mais il n'y réussit pas, puisqu'il s'agit d'une analogie de l'être, et non de la connaissance. Dans ce sens, Van Til est plus proche de Kant qui, lui, au moins, déclarait que les « antinomies » sont sans solution. Voir *Survey of Christian Epistemology, op. cit.*, p. 60.

23 Herman Dooyeweerd, « La sécularisation de la science », *La Revue Réformée*, t. V, n° 17-18, 1954, p. 140.

niste de la notion kantienne, il adopte, comme principe fondamental, le Dieu trinitaire et créateur. C'est cette base-là qui permet toute réflexion et toute vraie critique de la pensée. Alors que la méthode traditionnelle en apologétique se contente de trouver un terrain en commun avec la pensée non-chrétienne, le présuppositionnalisme veut mettre à nu les conditions *a priori* de l'entendement.

Le point d'accrochage

L'approche transcendantale de Van Til ne se justifie pas seulement par la volonté d'éviter le piège d'un accord superficiel, mais aussi par son point de départ, cette « vision du monde » où tout repose sur Dieu et sa révélation. Adopter des critères neutres, en dehors de Dieu, est trahir sa souveraineté. Pour illustrer cela, reprenons l'argumentation par la « probabilité » de Joseph Butler. Le christianisme, d'après lui, est l'exemple parfait d'une analogie avec la nature. Il est, par conséquent, « fortement probable » qu'il soit vrai. Van Til répond que l'erreur première de Butler est de soumettre Dieu à la norme, humaine, de la probabilité. Puisque ce n'est que par Dieu que la vérité d'une chose est jugée, il est indécent de le peser, lui, dans une balance. Van Til aimait citer le Psaume 36,10 : « A ta lumière nous voyons la lumière ».

Van Til a souvent été accusé de *fidéisme*, c'est-à-dire d'exiger une foi pure, sans raisons. Le reproche est compréhensible, mais injuste. A titre d'exemple, on peut évoquer un article assez insolite, mais qui traduit le sentiment de plusieurs, de John Warwick Montgomery, intitulé *Once upon an A Priori*[24]. De façon amusante, Montgomery raconte l'histoire des Shadoks et des Gibis, dessin animé belge, créé par Jacques Rouxel et J. F. Borredon, pour l'ancienne O.R.T.F.[25]. Selon l'histoire, la terre est au centre, avec deux autres planètes, une à sa gauche, la planète des Shadoks, et l'autre à sa droite, celle des Gibis. Les Shadoks et les Gibis sont rivaux et se font la guerre, mais ils sont si différents les uns des autres qu'il s'établit entre eux un dialogue de sourds. C'est alors que Montgomery reprend la métaphore pour critiquer le présuppositionnalisme. Les Shadoks disent aux Gibis que la vérité ne leur est pas accessible, car celle-ci est révélée dans une « Bible-Shadok ». Les Gibis répondent qu'au contraire, seule, la « Bible-Gibi » contient la vérité. Sur quoi, les Shadoks affirment qu'on ne

---

[24] Dans E. Robert Geehan éd., *Jerusalem and Athens*, Philadelphie, Presbyterian & Reformed, 1971, pp. 380-392.

[25] On peut consulter J. Rouxel & J. F. Borredon, *Les Shadoks et les Gibis*, Paris, Julliard, 1968.

peut comprendre la vérité que par le « Saint-Esprit-Shadok ». Les Gibis rétorquent que la sagesse ne s'acquiert que par le « Saint-Esprit-Gibi ». Et ainsi de suite.

D'après Montgomery, Van Til est pris dans un piège qui l'empêche de communiquer avec autrui, puisqu'il refuse de quitter ses propres présupposés. Son argument serait une pétition de principe. Autrement dit, la pensée de Van Til serait un fidéisme qui demande simplement à son interlocuteur de croire, de sauter dans le vide. En fait, la structure de la méthode vantilienne est tout autre. Les deux interlocuteurs ne sont pas sur deux planètes différentes, mais sur la même, celle du vrai Dieu. Seulement, le non-croyant refuse d'ouvrir les yeux sur la révélation de Dieu, révélation qu'il reconnaît néanmoins dans son cœur. Connaissance de Dieu – ignorance de Dieu ! C'est le paradoxe qu'exprime Paul dans la lettre aux Romains, au chapitre 1er, quand il explique que les hommes « retiennent la vérité captive de l'injustice » (1,18).

Liée à cette approche transcendantale est la question du « point d'accrochage ». Sujet évoqué par Karl Barth[26] (1886-1968), théologien auquel Van Til répond souvent, l'*anknüpfungspunkt* pose la question de savoir si un Dieu tout-autre peut rencontrer une créature pécheresse. Barth rejette toute idée d'une révélation naturelle qui puisse limiter Dieu à la dimension horizontale. Van Til, pour sa part, affirme que le « point de rencontre » est dans la révélation générale. Reprenant l'expression de Calvin, il attache une grande importance au *sensus divinitatis*, la « semence de religion » qui habite tous les hommes.

La méthode présuppositionnaliste

Au centre du système apologétique de Van Til, on trouve deux principes. Le premier est ce qu'il a appelé la « méthode indirecte »[27]. Il veut dire, par là, que le croyant ne peut pas dialoguer avec l'incroyant directement, en faisant appel aux objets, à des preuves ou des données qui sont supposés leur être communs. A moins d'être d'accord sur les présupposés qui sous-tendent les objets, leur donnent un sens, on aura l'illusion de s'entendre. Van Til rejette, en effet, tout schéma qui relève de la théologie naturelle (à distinguer d'une révélation naturelle ou générale), et qui cherche à bâtir sur un fondement accessible à la raison, sans le secours de la révélation. En fait, parler d'une

---

26 Karl Barth, *Dogmatique*, I, 1*, Genève, Labor et Fides, 1953, pp. 25, 229, 231, 236.

27 *The Defense of the Faith*, *op. cit.*, p. 100.

méthode n'est pas tout à fait juste, car il s'agit moins d'une démarche rationnelle de l'esprit vers la vérité, que d'une *approche* qui tient compte du rôle des présupposés.

Le deuxième principe est celui de l'*analogie*. Le terme est assez répandu en théologie et peut revêtir des sens très divers. Pour Van Til, il résume un mode de raisonnement qui voudrait rester fidèle au Dieu Créateur. D'après lui, croire que la vraie interprétation de la réalité n'est possible qu'en écoutant la révélation de Dieu devrait empêcher tout raisonnement *univoque*, comme si la logique humaine correspondait parfaitement à celle de Dieu. Seul un raisonnement par analogie nous permet de connaître la vérité, sans prétendre à l'exhaustivité. Prenons un exemple. Pour le rationalisme anti-chrétien, le principe de non-contradiction serait universel. Selon ce principe, une chose ne peut pas, à la fois, être et ne pas être. Si on adhère à cette loi (aristotélicienne) de la logique, tenir pour vrai à la fois la toute-puissance du Dieu éternel et la liberté du monde créé est une impossibilité, parce qu'il y a contradiction. Par contre, d'après la notion vantilienne de l'analogie, on peut recevoir cette apparente contradiction sans tomber dans l'irrationalisme, parce que notre connaissance dépend de celle de Dieu, et n'est pas autonome. La différence entre la pensée de Dieu et la pensée humaine est une différence de mode, et non de contenu.

Cette notion de l'analogie diffère, malgré l'apparence, du paradoxe de la théologie barthienne, qui reprend essentiellement le schéma kantien. Partant de la certitude qu'offre le rationalisme, on remonte aussi « haut » que possible, jusqu'à ce que la raison ne serve plus. Alors, on évacue entièrement la raison au profit d'une pure liberté. Résultat : une dialectique entre nécessité et liberté, qui caractériserait Dieu lui-même. Dans l'épistémologie de Van Til, par contre, on reçoit la révélation de Dieu, discours qui est raisonnable, même si nous ne la comprenons pas exhaustivement. Dire que nous ne comprenons pas ne signifie pas qu'elle est irrationnelle. C'est avouer simplement que nous ne sommes que des créatures. Ainsi, pour Van Til, d'un côté, tout repose sur une autorité pure ; mais d'un autre, nous connaissons si bien notre Créateur que le renier serait l'acte le plus irrationnel qui soit. La révélation, dans ce sens-là, est tout à fait raisonnable ! C'est l'incroyance qui n'arrive pas à concilier les éléments divers de notre monde.

D'après Van Til, le dialogue n'est fructueux avec l'incroyant que si nous arrivons à respecter ces deux principes. D'abord, de façon indirecte, nous allons vers l'incroyant, non pour faire un premier bout de chemin avec lui comme on le peut, mais afin de discerner son point de départ et de trouver la faiblesse de

son fondement. Ensuite, puisque seul un raisonnement par analogie « tiendra la route », nous nous devons de lancer un défi à notre ami en lui demandant de défendre le rationalisme jusqu'au bout. Cela lui sera impossible puisque le point de départ du rationalisme est la « foi » qui « espère » que tout peut être compris en suivant la non-contradiction. L'incroyant se trouve toujours pris dans un dilemme : le rationalisme et l'irrationalisme, à la fois. Au fond de la méthode, – mieux, de l'approche présuppositionnaliste – une grande liberté existe qui permet de se placer « dans les souliers » de l'incroyant, sans craindre aucune compromission. Le christianisme étant vrai, nous pouvons compter sur l'impossibilité du contraire[28].

Nous avons mentionné le reproche d'être tombé dans le fidéisme et la réponse vantilienne. Un autre reproche, tout différent, lui a été également adressé : celui de mettre en avant une méthodologie par trop négative et compliquée, qui ne vise pas l'essentiel. Le camp fondamentaliste* lui a reproché de trop se préoccuper des prolégomènes*, alors qu'il devait tout simplement présenter le Christ des Écritures aux incroyants. Notre apologète a répondu que l'argumentation indirecte est la seule qui puisse assurer que nous présentons le vrai Christ, et non une idée appauvrie de sa nature :

> « Mais nous voyons qu'ils ne prêchent pas vraiment le Christ à moins qu'ils ne le proclament selon ce qu'il veut être, c'est-à-dire le Christ à signification cosmologique*. Ils ne peuvent même pas retenir le sens sotériologique* du Christ, s'ils abandonnent le côté cosmologique »[29].

Autrement dit, si on ne place pas le plan du salut dans un cadre plus large, celui du motif de base création-chute-rédemption, on risque de présenter un Christ thérapeute ou sauveteur, plutôt que le Seigneur des hommes, qui est la vérité.

---

28 On a prétendu que l'approche de Van Til s'est modifiée entre ses œuvres du début, qui seraient davantage transcendantales, et ses écrits plus récents. Bien qu'il ait pris, en effet, quelque distance vis-à-vis du langage dooyeweerdien à partir des années 60, l'approche elle-même n'a pas changé. Voir K. Scott Oliphint, « The Consistency of Van Til's Methodology », *Westminster Theological Journal*, vol. 52, n° 1, 1990, pp. 27-49.

29 Cornelius Van Til, *A Survey of Christian Epistemology*, Philadelphie, Den Dulk Christian Foundation, 1969, p. 207. Le « Fondamentalisme » américain a tendance à trouver que l'apologétique est une intellectualisation qui enlève au message de la rédemption son impact sotériologique. En cela, on repère une ressemblance, mais non une identité, avec les inquiétudes de la théologie dialectique quant à l'entreprise apologétique.

Cette présentation, beaucoup trop brève, du présuppositionnalisme de Cornelius Van Til, suscitera peut-être l'intérêt de ceux qui pourraient tirer parti de l'originalité de cette vision et tenter de l'appliquer aux problèmes de notre contexte. Van Til, il est vrai, n'a pas souvent mis en application ses principes, ailleurs que dans les débats strictement théologiques et philosophiques de son époque. Il reste donc un travail non négligeable à accomplir pour ceux qui sont acquis à sa vision. Un grand nombre de sujets pourraient être développés et approfondis. Nous nous contenterons d'en proposer un, qui est plutôt théorique, mais d'une importance capitale.

En ce qui concerne les questions théoriques, un travail s'impose au niveau le plus fondamental. Notre foi exige que nous « soyons toujours prêts » (cf. 1 P 3,15) à répondre en fonction des questions qui se posent autour de nous. Tout le monde reconnaît que la culture ambiante se cherche. Y a-t-il une vérité ? Quelle est la justification possible de la connaissance ? Une série de sujets provocants par leur remise en question de la science proviennent du domaine de l'herméneutique* : la recherche du sens, du langage, de la référence. Comment interpréter le monde, ou plutôt le *texte*, comme le voudraient les penseurs qui renoncent au schéma traditionnel avec sujet et objet ? En effet, dans le courant, vague mais symptomatique, de cette recherche, identifié sous un certain mode de pensée appelé post-moderne, l'étude du sens, du langage et de la référence ne doivent jamais être effectués avec le rationalisme de la science occidentale. Les slogans de cette école donnent le ton : rejeter l'eurocentrisme, le logocentrisme, le projet rationaliste du Siècle des Lumières. Un mot clé résume la méthodologie refusée par la pensée post-moderne: le « fondationnalisme ». Ce terme évoque la procédure épistémologique de l'*Aufklärung*, méthode qui a caractérisé la modernité* européenne. Dans le « fondationnalisme », la légitimation de toute connaissance repose sur une simple base, celle de la vraie science (*scientia*).

Mais, depuis Auschwitz, nous explique Jean-François Lyotard, chef de file de la post-modernité, ni la modernité, ni sa méthode ne sont crédibles[30]. Le « grand récit » de la conquête par la rationalité, avec son mythe du progrès, n'est plus recevable. A la place, un « grand détour » est nécessaire pour retrouver le sens, le langage et la référence. Détour qui conduit dans le labyrinthe des signes, de « l'herméneutique du soupçon », des « expres-

---

[30] Jean-François Lyotard, *Le Post-modere expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Paris, Galilée, 1986, p. 18.

sions multivoques », etc. Jacques Derrida, philosophe *par excellence* de la post-modernité, nous invite à déconstruire toute lecture traditionnelle, tout *logos* classique. Ce qui reste à exploiter, c'est la *différence*, mot clé qui signifie la puissance de la parole disséquée, l'énergie émise par les juxtapositions textuelles et, surtout, le renversement des privilèges[31]. Loin de vouloir ériger une nouvelle philosophie à la place de l'ancienne, seuls le pragmatisme, la diversité et, éventuellement, un sens d'*émerveillement* devant la complexité de la vie nous restent.

Quelle est la réponse du présuppositionnalisme à cet univers post-moderne ? C'est ici qu'une mise en application de l'apologétique vantilienne se montre pertinente et originale. Car, loin de proposer un simple retour au fondationnalisme, ni au grand récit de l'*Aufklärung*, le présuppositionnalisme nous invite, tout d'abord, à apprécier le positif dans la post-modernité. La révélation naturelle et le *sensum divinitatis* permet aux hommes, qu'ils soient croyants ou non, de découvrir une facette de la vérité, et d'acquérir une sagesse qui dépasse parfois celle des enfants du Royaume. L'épistémologie de Van Til est ainsi confirmée de plusieurs façons par les tenants de la pensée post-moderne.

Malgré ce qu'elle contient d'hostile au christianisme, la post-modernité accompagne celui-ci jusqu'à un certain point. N'est-il pas vrai que le rationalisme de la modernité nous a induits en erreur parce qu'il a prétendu nous conduire directement à la vérité, sans le « détour » de la révélation, d'une réflexion analogique et de l'interprétation humaine ? La post-modernité privilégie le texte et une herméneutique anti-rationaliste, et nous aussi. Certes, la « guerre » contre toutes relations traditionnelles entreprise par Derrida, Rorty et tant d'autres, est radicale. La post-modernité, en déconstruisant tout sens et valeur, n'est pas compatible avec l'Évangile. Néanmoins, la démarche chrétienne contre l'idolâtrie ressemble sur certains points à la critique de l'autonomie humaine.

Le présuppositionnalisme se veut une troisième voie entre le rationalisme et la déconstruction. Il cherche à découvrir la volonté de Dieu, exprimée dans sa Parole, dans la liberté ; non pas la liberté absolue, mais la vraie liberté, celle qui se soumet au joug de Jésus-Christ. ■

---

31 Voir Jacques Derrida, « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 341-368.

par Aimé VIALA

LE REPOS

Pour nous qui avons cru, entrons dans le repos[1].
En saisissant de Dieu l'exaltante promesse ;
Non le repos fautif d'une molle paresse,
Mais la sérénité d'un cœur libre et dispos,
Heureux de s'appuyer sur la ferme assurance
Que rien ne justifie et nos pleurs et nos cris.
Nous sommes devenus participants de Christ[2].
Savourons donc la paix que son amour dispense.
Quoi qu'il puisse advenir nous sommes dans sa main
Pourquoi nous inquiéter du vide de demain,
Où rampent de Satan le trouble et le mystère ?
Il peut nous attaquer, nous meurtrir, nous blesser,
De ses tentations, chercher à nous stresser ;
Si nous sommes à Christ, il ne peut nous abattre ;
Armés de notre foi, nous pouvons le combattre.
Dans l'épreuve ou la mort, nous avons le repos.
Quel précieux acquis, quel permanent dépôt
Que rien ne peut ravir, non, pas même la tombe.
L'ennemi sous la croix se dérobe et succombe.
Le sang de Golgotha a vaincu le démon.
Si le monde et Satan nous criblent de menaces,
Père, il en est ainsi car tu l'as jugé bon[3],
Nous ne sommes jamais coincés dans une impasse ;
Dieu nous garde en repos en nous offrant sa grâce.

[1] Hébreux 4.3

[2] Hébreux 3.14

[3] Hébreux 11.26

Ḥokhma 63/1996, pp. 19-44

PEUT-ON DÉFINIR UNE ÉTHIQUE UNIVERSELLE À PARTIR DE L'ÉCRITURE ?

par Terrance TIESSEN
Professeur de théologie au séminaire et collège Providence à Otterburne, Manitoba, Canada[1]

*Dans la réflexion que les théologiens reprennent actuellement sur la question des fondements de l'éthique théologique, il est légitime de chercher à fonder l'unité de l'action humaine sur l'unité de la révélation. Cette dernière devrait logiquement permettre d'identifier des normes morales à validité universelle, compte tenu de l'unité du genre humain dans la création (à l'image de Dieu) et dans l'expérience commune du péché. Nous proposons cet article pour illustrer cette tentative dans laquelle l'auteur met sur le même plan le donné théologie et le donné anthropologique. L'exemple d'application choisi porte sur le ministère des femmes dans l'Eglise, thème que la revue a déjà abordé dans une autre perspective (*Ḥokhma*, n° 30, 1985 et n° 44, 1990).*

Il est couramment admis que Dieu s'est révélé à ses premiers destinataires d'une manière intelligible, adaptée à leur contexte propre, pour leur communiquer efficacement sa vérité. Les exégètes* ne sont pas unanimes sur la méthode permettant de dégager de l'Ecriture des normes morales éternelles, transculturelles, pour savoir comment obéir à Dieu aujourd'hui.

Un exemple manifeste en est la question de la recherche de la place que Dieu accorde aux femmes dans le gouvernement de l'Eglise. Dans notre entreprise visant à élaborer une méthode pour dégager des normes morales absolues, nous ferons plusieurs fois référence à ce débat.

---

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 72 à 75.

[1] Cet article a paru en anglais dans le *Journal of the Evangelical Theological Society*, volume 36, n° 2, juin 1993, pp. 189-207. Il a été traduit par Bernard Aubert et Marc Gallopin, et publié ici avec autorisation.

Si nous étions sûrs d'arriver aux mêmes conclusions à partir de principes herméneutiques* semblables, ce serait bien beau, mais malheureusement ce n'est pas le cas, probablement en raison des présupposés propres à chaque interprète. Prenons par exemple la description des présupposés d'exégètes féministes tels que les énonce Elisabeth Schüssler-Fiorenza[2] ainsi que les commentaires de Kenneth Himes sur cette option[3]. On peut aussi lire avec intérêt les mises en garde de William Larkin[4], J. I. Packer[5] et David Scholer[6] sur les dangers du subjectivisme dans l'interprétation des textes bibliques concernant le rôle des femmes. Mais tous trois en arrivent à des conclusions différentes quant aux fautes de traitement qu'engendre cette attitude dans le processus herméneutique !

1. Peut-on identifier des absolus moraux universels ?

Richard J. Mouw a remarqué « qu'il était extrêmement impopulaire de parler de commandements divins en matière de morale »[7]. L'homme déchu n'apprécie guère que Dieu ou quiconque lui dise ce qu'il doit faire. De plus, tous les théologiens chrétiens n'ont pas la conviction qu'il est possible ou légitime d'identifier dans l'Ecriture des absolus moraux universels. Dans une récente étude de la littérature qui traite de la Bible et de l'éthique*, Himes rapporte la conclusion suivante : « La majorité de ceux qui abordent ce sujet considèrent l'Ecriture comme éclairante (illumination), mais pas contraignante (prescription) »[8].

---

[2] E. Schüssler-Fiorenza, « Toward a Feminist Biblical Hermeneutics : Biblical Interpretation and Liberation Theology », dans *Readings in Moral Theology IV : The Use of Scripture in Moral Theology*, C. E. Curran et R. A. Mc Cormick éd., New York, Paulist, 1984, p. 376.

[3] K. R. Himes, « Scripture and Ethics : A Review Essay », *BTB*, vol. 15, n° 2, 1985, p. 69.

[4] W. J. Larkin Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics : Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age*, Grand Rapids, Baker, 1985, p. 108.

[5] J. I. Packer, « In Quest of Canonical Interpretation », dans *The Use of the Bible in Theology : Evangelical Options*, R. K. Johnston éd., Atlanta, John Knox, 1985, pp. 53-54.

[6] D. Scholer, « Feminist Hermeneutics and Evangelical Biblical Interpretation », *JETS*, vol. 30, n° 4, 1987, p. 412.

[7] R. J. Mouw, « Commands for Grownups », dans *Readings in Moral Theology IV : The Use of Scripture in Moral Theology*, *op. cit.*, p. 67.

[8] Himes, *art. cit.*, p. 70.

Donald Bloesch pense que « le commandement divin ne peut pas être réduit à des règles ou des principes, car il manifeste l'acte de Dieu en tant qu'il parle, et du peuple en tant qu'il écoute, lors de la rencontre entre le divin et l'humain »[9]. Voici comment cet auteur envisage notre situation :

« Nous possédons une carte routière fiable qui nous donne quelque idée du chemin à suivre à notre époque et dans notre culture. Cette carte est le Décalogue, le Sermon sur la Montagne, les injonctions pauliniennes et d'autres prescriptions semblables de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces critères fournissent un « paramètre » éthique au peuple de Dieu, mais ne nous disent pas avec précision ce que Dieu exige de nous maintenant. Ils indiquent le chemin que Dieu voudrait nous voir suivre, mais ils ne nous révèlent pas où nous devons maintenant poser les pieds. Seul le commandement de Dieu nous fournit cela ; nous l'entendons conjointement au Décalogue et au Sermon sur la Montagne, et aussi à la prédication du kérygme* »[10].

Bloesch affirme « qu'il n'y a pas de loi morale éternelle au sens de principes immuables », mais qu'il existe « un enseignement moral cohérent associé à la révélation de Dieu : une prescription divine donnée à une époque de l'histoire sera en harmonie avec ce qu'il ordonnera à une autre occasion »[11]. Dans la perspective de Bloesch, il n'existe pas de loi morale « sous forme de proposition en soi absolue et éternelle, attendant d'être découverte »[12].

Bloesch différencie sa position de celle de Karl Barth, dont l'œuvre nous vient naturellement à l'esprit. Barth prétend que nous ne pouvons décider à l'avance en quoi consiste le commandement de Dieu. Bloesch suggère que « si nous ne pouvons connaître le commandement de Dieu avant qu'il ne le donne, nous pouvons avoir une idée de ce qu'il pourrait contenir en vertu de la révélation biblique que son Esprit éclaire et jamais ne contredit »[13].

Plutôt que de privilégier la position existentialiste* ou dialectique* d'un Barth ou d'un Brunner, ou l'approche qui avance un « principe général », qu'il attribue à des penseurs tels Carl F. H. Henry et Lewis Smedes, Bloesch plaide pour une « casuistique* prophétique »[14]. Le point de départ de cette position se trouve dans la révélation de lui-même que Dieu fait en Jésus-Christ, et non dans des normes abstraites. L'esprit dans lequel Bloesch plaide pour une obéissance au Christ a quelque chose de stimulant. Il fait la démonstration de son désir de connaître et de faire la volonté de Dieu, et croit que l'Esprit nous instruit aujourd'hui des comman-

---

[9] D. G. Blœsch, *Freedom for Obedience : Evangelical Ethics in Contemporary Times*, San Francisco, Harper, 1987.

[10] *Ibid.*, p. 7. [11] *Ibid.* [12] *Ibid.* [13] *Ibid.*, p. 9. [14] *Ibid.*, p. 55.

dements divins appropriés à notre situation. En fin de compte, cependant, il paraît difficile de percevoir dans la pratique une différence substantielle entre le point de vue de Bloesch et celui de Barth. Il semble aussi possible d'appliquer à Bloesch l'observation de Smedes à propos de la théorie éthique de Barth ou de Brunner : « Si nous devons nous attendre à ce que Dieu parle chaque fois que nous avons une décision à prendre, la vie morale serait vraiment passionnante… Mais le prix à payer pour une telle aventure avec Dieu est beaucoup trop élevé si cela implique que nous devons échanger une loi morale durable contre une éthique du commandement personnalisé »[15].

L'*a priori* suivant est à la base de notre recherche herméneutique pour discerner la volonté de Dieu : l'Ecriture est une révélation de Dieu en forme de propositions qui transmettent sa volonté morale permanente à des gens impliqués dans des contextes bien déterminés. Ces contextes sont différents du nôtre, mais en matière morale nous sommes en mesure de définir la prescription divine qui transcende les cultures à partir de la forme particulière de son application. En fait, plus nous comprenons les détails de la situation dans laquelle Dieu a parlé, plus nous pouvons saisir l'intention de sa révélation morale dans notre situation particulière. Cette thèse produira une herméneutique différente de celle de Bloesch, même si nos conclusions pourraient être similaires parce qu'il insiste sur le fait que les commandements donnés par Dieu aujourd'hui seront en harmonie avec ceux contenus dans l'Ecriture.

En plusieurs endroits de l'Ecriture, il est présupposé que Dieu a, pour l'essentiel, révélé clairement sa volonté (cf. Dt 30,11 et 14 ; Mi 6,8 ; Mc 10,19). De plus, le Décalogue est souvent présenté comme le lieu où se dit cette volonté. Tout en admettant cela, Breward Childs estime d'importance primordiale « la reconnaissance qu'en aucun point de la Bible nous ne trouvons un système ou une technique qui nous permettrait de passer des impératifs généraux de la loi de Dieu, tels ceux du Décalogue, à leur application dans une situation concrète »[16]. Pour Childs, le problème se complique pour la raison suivante : malgré l'immutabilité* de la volonté de Dieu, la Bible « décrit l'application inattendue et audacieuse de cette volonté à des personnes particulières, dans des situations particulières, à travers une inépuisable variété d'exemples »[17].

---

[15] L. B. Smedes, *Mere Morality : What God Expects from Ordinary People*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, p. 9.

[16] B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphie, Westminster, 1976, pp. 126-128.

[17] *Ibid*., p. 129.

Nous n'osons pas sous-estimer de quelle complexité se nourrit la tâche de discerner l'intention morale sous-jacente qui, parmi la multitude des commandements divins ordonnés à des situations spécifiques, demande à être traduite dans notre contexte en obéissance active. Nous croyons néanmoins que des absolus moraux à caractère universel existent, que Dieu nous les a révélés et qu'il est possible de les discerner avec l'aide du Saint-Esprit et l'usage de bonnes procédures herméneutiques et exégétiques.

La possibilité de trouver des normes morales universelles et indépendantes de la temporalité est assurée par un certain nombre de constantes.

Premièrement, la moralité est établie sur la nature immuable de Dieu (Ml 3,6 ; Jc 1,17). Si elle était établie sur sa seule volonté, ce qu'affirme le nominalisme, notre tâche serait plus difficile, voire même impossible. Dieu appelle les gens à la sainteté parce que lui-même est saint (Lv 11,44-45 ; 1 P 1,15-16). Il ordonne en priorité l'amour pour lui parce qu'il est suprême et l'amour envers le prochain qui participe à son image (Mt 22,37-40) parce que lui-même est amour (1 Jn 4,7-8).

Deuxièmement l'universalité (des normes morales) est possible en vertu de la nature humaine qui nous est commune, créée à l'image de Dieu. Ce qui rend tous les êtres humains semblables est plus significatif que les particularités culturelles qui les différencient. Le fait de pouvoir traduire le langage est un indice de ce que les formes de pensée transcendent les barrières culturelles[18].

Troisièmement, l'expérience du péché est partagée par tous. Dieu a adressé ses impératifs moraux à des gens qui sont par nature enclins à se rebeller contre lui, dans un processus irrationnel de destruction de soi. Cela est vrai pour tout être humain, quelle que soit sa culture. Les normes morales universelles ne procèdent pas de la nature déchue des humains, mais interpellent ceux-ci dans leur expérience commune du péché.

Nous nous acheminons vers la mise en évidence de principes moraux universels mais, ce faisant, nous ne voulons pas minimiser l'importance des formes dans lesquelles Dieu les a révélés à l'origine. Dans cette même intention Mc Quilkin insistait sur l'idée que « tant la forme que le sens constituent la révélation permanente et normative »[19]. Dans la même optique, Larkin affirme que « la forme et le sens doivent être considérés comme normatifs à moins que

---

18 Larkin, *op. cit.*, pp. 101-102.

19 J. R. Mc Quilkin, « Problems of Normativeness in Scripture : Cultural Versus Permanent », dans *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible*, E. Radmacher et R. D. Preus éd., Grand Rapids, Zondervan, 1984, p. 22.

l'Ecriture elle-même nous fournisse une contre indication »[20]. Sans endosser ce principe dans les mêmes termes, nous saluons leur désir de prendre au sérieux la pleine inspiration des Ecritures, qui s'étend aussi bien aux particularités culturelles qu'aux principes de portée universelle. Dieu a choisi de se révéler et de nous communiquer sa volonté à travers les particularités culturelles. Notre manière de distinguer les normes universelles des commandements conditionnés par une culture ne devrait pas nous entraîner à développer « un canon dans le canon », nous avertit Harvie Conn[21].

2. Principes permettant d'identifier des absolus moraux de portée universelle

Nous partons de l'idée que Dieu a révélé des normes morales de portée universelle dans une écriture radicalement incarnée dans la culture, mais ceci pose le problème de parvenir à distinguer entre des principes universellement normatifs et leur application limitée à telle situation particulière. Comment par exemple nous déterminons-nous par rapport à l'interdit alimentaire que devait observer Israël à propos de la viande de porc (Lv 11,7-8) ? Ou quelle attitude prendre à l'égard du commandement du sabbat ? Comment nous déterminons-nous à propos de l'obligation faite aux femmes de se couvrir la tête pendant le culte (1 Co 11,5-6), ou aux membres de la communauté chrétienne de se laver les pieds mutuellement (Jn 13,14), ou aux femmes, encore, de se taire dans les assemblées (1 Co 14,34) et de s'abstenir d'enseigner (1 Tm 2,12) ? Voici le genre de questions auxquelles nos principes herméneutiques devraient nous permettre de répondre.

2.1. Les normes universelles sont identifiables par leur ancrage dans la nature morale de Dieu

La conduite morale des êtres humains se fonde sur la nature morale de Dieu, ce qui s'est exprimé traditionnellement par la distinction entre la loi morale et la loi cérémonielle*[22]. Cependant il a été relevé récemment que cette distinction entre diverses catégories de lois bibliques, telles les lois morales, lois civiles ou lois

---

[20] Larkin, *op. cit.*, p. 314.

[21] H. M. Conn, « Normativity, Relevance and Relativism », dans *Inerrancy and Hermeneutics : A Tradition, A Challenge, A Debate*, H. M. Conn éd., Grand Rapids, Baker, 1988, pp. 196-197.

[22] Cf. par exemple G. L. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics*, Nutley, Craig, 1977, p. 214.

cérémonielles, « ne permettait pas vraiment de rendre compte de la pertinence éthique de la loi dans son ensemble »[23]. Cela est vrai pour plusieurs raisons. Elle ne porte pas une attention suffisante à l'arrière-plan social de l'ancien Israël. Une étude des lois effectuée à partir de cet arrière-plan nous aide à mieux nourrir la discussion « avec les traits ou principes moraux significatifs qui surgissent de *chaque* catégorie ainsi identifiée »[24]. Dès lors nous ne nous intéressons plus à découvrir si telle loi est encore appropriée pour nous, notre préoccupation s'est réorientée : il s'agit de percevoir en priorité la pertinence de l'ensemble de la loi dans son contexte d'origine[25].

Comme l'a fort judicieusement montré Christopher Wright, nous ne pouvons pas isoler une loi morale des diverses catégories de lois car elles se chevauchent trop entre elles. Certaines combinent des éléments de diverses catégories, cultuelle et criminelle, civile et de bienfaisance ; on peut donc trouver des principes moraux dans toutes les catégories[26].

Dans cette optique le Décalogue lui-même ne peut être considéré comme une simple « loi morale ». Les quatre premiers commandements ont une portée cultuelle, le cinquième énonce une loi qui se rapporte à la famille, le sixième et le neuvième ont trait, dans leur mise en œuvre pratique, aux lois civiles. De surcroît tous ont trait, d'une manière ou d'une autre, au code pénal puisque les infractions à ces commandements entraînaient une peine dans le cadre du système judiciaire israélite[27].

Ce qui est vital pour déterminer les principes moraux qui sous-tendent les lois que l'on trouve dans l'Ecriture est donc l'analyse de la façon dont chacune d'elles fonctionnait dans son contexte. Ces principes sous-jacents, que l'on peut considérer comme des « axiomes intermédiaires », constituent le fondement de notre action morale dans les situations particulières qui nous sont propres[28].

Cependant, il y a un rapport manifeste entre le Décalogue et la nature morale de Dieu. C'est l'existence du seul Dieu véritable et vivant, créateur des êtres humains, qui rend nécessaire le culte à son seul égard et le respect de son nom. C'est la relation que ce Créateur et Sauveur entretient avec Israël qui justifie la mise à part du jour du Sabbat. L'interdiction d'ôter arbitrairement la vie humaine à quiconque repose sur le fait que les êtres humains sont créés à l'image de Dieu et que Dieu seul, qui leur donne la vie, a la prérogative de la reprendre. Puisque Dieu est la vérité, ceux qui portent son image doivent parler selon la vérité. Puisque la fidélité de Dieu à son alliance

---

23 C. Wright, *An Eye for An Eye : The Place of Old Testament Ethics Today*, Downers Grove, InterVarsity, 1983, p. 152.

24 *Ibid.* 25 *Ibid.* 26 *Ibid.*, p. 158. 27 *Ibid.* 28 *Ibid.*

est une caractéristique essentielle de son immutabilité, les humains doivent rester fidèles aux alliances qu'ils contractent entre eux, à commencer par le mariage qui en est la forme la plus élémentaire.

Au regard de l'intime relation entre les exigences du Décalogue et le caractère moral de Dieu, ne soyons pas surpris de ce que « toutes les offenses pour lesquelles la peine de mort était requise dans les lois de l'Ancien Testament pouvaient être mises en relation, directement ou indirectement avec un ou l'autre des dix commandements »[29]. Mais l'inverse n'est pas vrai.

En effet l'interdiction de convoiter n'était pas assortie d'une peine judiciaire et aucune offense contre la propriété n'encourrait la peine capitale dans les lois d'Israël. Cela, en soi, donne une indication sur la différence entre le système de valeur divin et les codes de lois formulés par les humains qui placent les atteintes à la propriété au rang des offenses capitales, mais sont plus indulgents concernant les violations se rapportant à la vie humaine.

Les Dix Paroles sont des principes à ce point ancrés dans la nature morale de Dieu qu'il n'est pas surprenant de les voir réitérés à de nombreuses reprises dans le canon* des Ecritures.

Que des chrétiens y obéissent parce qu'elles sont dans l'AT, ou au contraire n'y obéissent pas pour la même raison peut dépendre de leur degré d'allégeance à une doctrine dispensationnaliste. Mais, le quatrième commandement mis à part, peu d'entre eux nieront que ces paroles font retentir une exigence morale d'étendue universelle et dans toutes les générations. Puisque l'on trouve des proscriptions semblables dans toutes les cultures du monde, même si elles sont perverties dans leur application par les effets du péché, c'est l'indication que telle est précisément la loi gravée dans la conscience des païens eux-mêmes (Rm 2,15).

Les normes morales ainsi fondées dans la nature de Dieu transcendent le temps et les cultures. Puisque Dieu ne change pas, ces normes ne changeront pas. C'est sur ce principe moral que l'apôtre Paul a établi des normes pour la conduite entre époux. L'amour du Christ pour son Eglise fournit le modèle moral, et l'impératif moral est basé sur l'affirmation qu'il existe entre mari et femme une relation analogue à celle qui unit le Christ et son Eglise (Ep 5,23-33).

2.2. On distingue les normes universelles par leur enracinement dans l'ordre de la création.

L'éthique protestante ne basera vraisemblablement pas sa compréhension de la morale sur l'ordre de la nature, à la différence

[29] *Ibid.*, p. 153.

de l'éthique catholique. Cela ne signifie pas que les protestants nieraient l'existence d'un ordre moral de nature créé par Dieu. Il s'agit d'un problème épistémologique* plutôt qu'ontologique*. Un ordre moral naturel existe, que l'être humain transgresse à ses dépens, mais la difficulté provient de ce que nous ne pouvons pas exactement élaborer des normes morales à partir de notre simple observation de la nature sans l'aide d'une révélation spéciale. Nous ne pouvons compter ni sur notre conscience, même si la culpabilité qui la travaille témoigne de l'existence de la loi de Dieu, ni sur notre intelligence. Réduits à une observation intuitive de la nature, nous ne pourrions accéder à la connaissance de Dieu et de nous-même avec assez de précision. Chacun de nous définirait Dieu au moyen de considérations morales et rationnelles marquées par le péché, dont on inférerait une éthique. A l'évidence cela est stérile.

Pourtant, si nous remettons en cause la possibilité de pratiquer une théologie morale adéquate sur la base de la nature, nous ne nions pas l'existence d'un ordre moral naturel. Ce que Dieu a créé révèle à divers degrés sa propre nature, ce qui permet d'affirmer que la création a un rapport d'harmonie avec la nature divine. Parce que les humains sont créés à l'image de Dieu, un comportement qui précisément reflète la nature divine est sain pour eux. Adopter un comportement contre-nature serait insensé et auto-destructeur si justement la nature humaine est créée par Dieu ; il serait donc autant immoral qu'anti-naturel d'œuvrer contre elle.

Dans le prolongement de ce que nous venons de dire, nous voyons Jésus ramener à la considération de l'ordre de la création ses interlocuteurs qui l'interrogeaient sur le divorce. Il faut rapporter à une intention de Dieu « au commencement du monde » (Mc 10,6) la fidélité à une alliance dans une relation de type monogame. Bien que Moïse ait pourvu à la protection des femmes contre l'inconstance d'hommes pécheurs, il faut chercher le fondement de la morale non dans l'ordre soumis au péché, mais dans celui qui correspond à l'intention du Créateur. Paul fait de même lorsqu'il remonte à la création pour instruire l'homme et la femme de leurs relations réciproques (Ep 5,31). S'il existe une analogie entre le mariage et la relation du Christ avec l'Eglise qui est son corps, c'est parce que (selon l'ordre de création) l'homme et la femme deviennent une seule chair après avoir quitté leurs parents et être entrés dans l'alliance du mariage.

De la même manière, Paul décrit l'homosexualité comme un comportement auquel Dieu dans son jugement a livré les hommes pécheurs parce que cela viole l'ordre de la nature (Rm 1,26-28). Dieu a créé les humains à son image, homme et femme. La moralité hétérosexuelle est liée intrinsèquement à cette réalité créée. En ce cas, agir selon ce qui n'est pas naturel est immoral.

Par contre, les apôtres ne font pas appel à l'ordre de la création pour parler de l'esclavage. A la différence d'Aristote (*Politique* 1, 3-7), ils ne croyaient pas que l'esclavage fût naturel[30].

En ce qui concerne le rôle des femmes dans le ministère ecclésial, l'application de ce principe à l'interprétation des instructions de Paul aux Eglises de Corinthe et d'Ephèse a donné lieu à des conclusions divergentes. B. B. Warfield considérait que les motifs pour lesquels Paul défendait aux femmes de Corinthe de parler pendant le culte (1 Co 14,34) étaient universels, puisque basés « sur la différence entre les sexes et particulièrement sur les rôles respectifs de l'homme et de la femme dans la création, et sur l'épisode clé de l'histoire de la race humaine (la chute) »[31]. De manière similaire, George Knight s'appuie sur 1 Tm 2,11-14, pour affirmer que Paul recourt à l'ordre de la création, c'est pourquoi l'interdiction faite à la femme d'enseigner ou d'avoir autorité sur l'homme est à son avis une prescription universelle. Knight demeure perplexe face à d'autres interprètes qui laissent de côté le recours de Paul à l'ordre de la création en arguant que, dans la situation d'Ephèse où les femmes n'avaient pas accès à l'éducation, l'instruction de Paul ne peut être maintenue au XXᵉ siècle comme une norme pour l'Eglise du continent américain[32].

Bloesch, par contre, ne trouve dans ce passage aucun motif permettant de formuler une interdiction universelle faite aux femmes de prendre une part active à la direction du ministère chrétien. A son avis, certains facteurs contextuels, culturels et historiques conduisirent Paul à formuler cette interdiction à l'intention des femmes d'Ephèse. Ce dernier n'élimine pas pour autant les différences entre l'homme et la femme telles qu'elles sont établies dans l'ordre de la création, puisqu'il affirme que « les devoirs des femmes doivent se focaliser sur l'éducation des enfants et les soins domestiques (cf 1 Tm 2,15 ; Tt 2,5) »[33]. C'est peut-être par réaction à l'influence malvenue de prophétesses mêlées à des mouvements hérétiques que Paul a « rappelé aux femmes des églises sous sa

---

30 D. Clowney, « The Use of the Bible in Ethics », dans *Inerrancy and Hermeneutics : A Tradition, A Challenge, A Debate*, *op. cit.*, p. 228.

31 B. B. Warfield, « Paul on Women Speaking in Church », *Outlook*, Mars 1981, pp. 23-24, cité par Conn, *op. cit.*, p. 198.

32 G. W. Knight III, « A Response to Problems of Normativeness in Scripture : Cultural Versus Permanent » dans *Hermeneutics, Innerancy and the Bible*, *op. cit.*, p. 245. M. Van Leeuwen pense que la question du manque de formation était un possible exemple de réclamation féministe, cf. « The Recertification of Women », *Reformed Journal*, 36/8, août 1986, p. 20.

33 D. G. Blœsch, *Is the Bible Sexist ? Beyond Feminism and Patriarchalism*, Westchester, Crossway, 1982, p. 45.

juridiction de ne pas négliger l'éducation des enfants et les obligations ménagères afin que « personne ne calomnie la parole de Dieu » (Tt 2,5) ou encore qu'elles ne donnent aucune prise aux médisances de l'adversaire (1 Tm 5,14) »[34]. De ce point de vue, l'ordre de la création nous indique un principe qui concerne les devoirs primordiaux de la femme mariée au foyer. Les femmes qui perturbaient l'Eglise d'Ephèse violaient ce principe. Attendu que les femmes ne négligent pas leurs devoirs ménagers, rien dans l'interdiction de Paul n'indiquerait qu'aujourd'hui encore les femmes n'auraient pas qualité pour enseigner la parole de Dieu dans l'Eglise.

J. I. Packer estime que Paul « justifie la pertinence de la règle du silence par l'ordre de la création et par le déroulement des événements lors de la chute », mais il n'est pas sûr que Paul ait « établi cette règle afin qu'elle serve de loi pour toujours, ou qu'il l'ait adoptée à titre de mesure temporaire dictée par la prudence et l'expérience dans les églises dont il prenait soin ». Packer estime que certaines informations décisives pour former notre opinion de façon sûre font défaut, et que « seules des certitudes peuvent entraîner un assentiment et une obéissance universelle »[35].

John Stott risque une conclusion sur ce sujet : « L'interdiction pour les femmes d'enseigner pourrait donc ne pas être absolue, mais se limiter aux formes d'enseignement qui transgressent le principe de la responsabilité masculine »[36]. Il en arrive à ce point de vue après avoir constaté la présence de deux antithèses dans les instructions de Paul. L'une indique de « s'instruire en silence », de « se taire » et de « ne pas enseigner ». Dans l'autre, il est question de « soumission complète » et d'« autorité ». Le point décisif lui paraît être la seconde, parce qu'elle « confirme l'enseignement répété de Paul sur la soumission de la femme à l'autorité masculine, et qu'elle est fermement enracinée dans le récit de la création »[37]. D'autre part, l'exigence de se taire et l'interdiction d'enseigner apparaissent davantage comme une expression du motif « autorité-soumission », plutôt qu'une adjonction à ce dernier. Ceci est tiré de l'observation suivante : « Il semble n'y avoir aucun élément inhérent à notre différenciation sexuelle qui rende les femmes universellement impropres à enseigner les hommes »[38].

---

34 *Ibid.*

35 Packer, *art. cit.*, pp. 51-52.

36 J. Stott, *Le chrétien et les défis de la vie moderne*, Sator, Méry s/Oise, 1988-1989, vol. 2, p. 163. Original anglais : *Issues Facing Christians Today*, Londres, Marshall Morgan & Scott, 1984, p. 252.

37 *Ibid.*, cf. p. 245.

38 *Ibid.*

Partant de l'idée que la morale biblique est en correspondance avec la nature humaine, Packer demande un peu de cohérence sur la question des rôles dévolus aux femmes dans les diverses institutions sociales. Son argument consiste à dire qu'il est faux de faire des demi-mesures :

« Lorsque les gens approuvent que des femmes dirigent des hommes dans des affaires séculières (parce que l'Ecriture ne l'interdit nulle part et en donne parfois des exemples) mais refusent cela dans le cadre ecclésial ou au foyer (parce que l'Ecriture exige ici une direction masculine).

» Lorsqu'ils approuvent que des femmes dirigent l'église aujourd'hui (parce que les restrictions de Paul à ce sujet semblent marquées culturellement), mais ne l'admettent pas au niveau familial (parce qu'ici l'enseignement biblique est perçu comme supra-culturel et intemporel)...

» Ces perspectives ne tiennent pas assez compte du fait que, quelles que soient les ordonnances de Dieu sur les rôles et les rapports entre hommes et femmes, ce qu'il a prescrit est en vue de l'épanouissement de la nature humaine en ses deux formes, mâle-masculine, et femelle-féminine... La nature humaine est l'une ou l'autre, et seuls des arguments qui font droit respectivement aux deux devraient être retenus »[39].

Packer établit alors une distinction importante entre ce qui est clairement interdit et « ce qui, bien qu'inopportun, n'est pas interdit ». Les réalités de la création « ne sont pas en soi un commandement, elles ne fournissent que des indices de ce qui est approprié. Les diverses formes éthiques manifestant l'absence de sagesse et l'indignité ne peuvent pas être rangées dans la catégorie du péché tant qu'elles ne sont pas la transgression explicite d'un commandement »[40]. Par conséquent si l'Ecriture indique que les femmes ne sont pas faites pour remplir des fonctions d'autorité sur les hommes, il ne s'ensuit pas que ce soit un péché pour une femme d'être présidente, premier ministre, missionnaire pour l'implantation d'église, ou évêque, à moins, bien sûr, que la règle de Paul sur le silence n'interdise ces deux dernières possibilités[41]. Cette distinction est importante : alors que les normes universelles trouvent fréquemment le fondement de leur universalité dans l'ordre de la création, on ne peut en déduire que tout ce qui n'est pas naturel est aussitôt immoral.

---

39 Packer, *art. cit.*, pp. 49-50.

40 *Ibid.*, p. 52.

41 *Ibid.*, p. 53.

Dans la recherche des normes morales universelles, nous ferions donc bien de débuter par ce qui procède de la nature de Dieu et de poursuivre par ce qui procède de la nature humaine. En considérant les relations entre l'homme et la femme, mettre l'accent sur la création permet d'établir notre participation réciproque à l'image de Dieu, en tant qu'elle dit notre égalité autant que ce qui nous distingue. Pareillement créés à l'image de Dieu, l'homme et la femme sont pourtant différents. Il s'agit de discerner la nature et la signification de cette différenciation, mais c'est sur ce point que les interprètes du monde évangélique ne sont pas parvenus à un accord[42].

Le consensus manque en particulier dans l'appréciation des effets de la chute sur cette relation. La controverse se poursuit sur la question de la hiérarchie au sein de la relation de couple. Est-elle dans l'ordre de la création, sa portée sera universelle, mais serait-elle le résultat de la malédiction, elle disparaîtra dans l'ordre de la rédemption. Assurément, le péché a perverti la manière dont l'autorité de l'homme s'exerce. Il importe donc que, dans l'ordre de la rédemption, cette autorité soit définie comme un service vécu dans l'amour au sein de la famille chrétienne et non comme une affaire de domination.

2.3. Les normes universelles sont caractérisées par des facteurs transcendants là où elles sont promulguées, et leur formulation est marquée par l'absence d'indications limitatives.

Les interprètes évangéliques ont des points de vue divergents concernant le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament. D'un côté l'on trouve ceux qui insistent fortement sur la continuité entre les Testaments, pensant que les commandements de l'Ancien Testament sont toujours pertinents pour les chrétiens. Ils argumentent ainsi : « La loi que Dieu révèle dans les Ecritures est le reflet de son immuable sainteté. Par conséquent, à moins que Dieu lui-même ne mette une limite à l'application de celle-ci (en indiquant par exemple à tels Israélites d'exécuter tels Cananéens à tel moment), les commandements scripturaires révèlent de façon définitive une juste éthique des relations humaines »[43].

De l'autre coté l'on trouve ceux pour qui seuls les commandements répétés dans le Nouveau Testament ont une valeur contrai-

---

42 Cf. Van Leeuwen, qui soutient qu'on ne peut trouver trace de hiérarchisation dans Genèse 1 et 2 (« Recertification... » p. 19).

43 Bahnsen, *op. cit.*, p. 581.

gnante pour les chrétiens. Entre ces deux points de vue se trouvent des positions intermédiaires qui soulignent divers degrés de continuité, mais reconnaissent qu'un développement dans le plan divin de la rédemption a lieu au cours de l'histoire. Ce point de vue souligne la différence de situation historique entre chaque époque ; la particularité de l'alliance de Dieu avec Israël, c'est une structure théocratique, tandis que la façon dont Dieu s'occupe de l'Eglise est autre sous le régime de la nouvelle alliance[44].

La position que l'on adopte ici sera déterminante. Ou l'on considérera la validité des lois de l'Ancien Testament comme limitée à une période particulière du programme de la rédemption, ou à l'inverse on établira la portée de leur universalisation.

Il est donc nécessaire, avant d'appliquer ce troisième principe, de se prononcer sur le rapport entre les deux Testaments et de considérer leurs exigences morales respectives à l'égard des croyants d'après Pentecôte.

A ce sujet, nous devons prendre pour guide la façon dont Jésus et les apôtres ont fait usage de l'éthique de l'Ancien Testament et se sont sentis liés par ses prescriptions et proscriptions morales.

J'assume une position qui reconnait une continuité réelle entre les deux Testaments. A partir de là, j'affirme que le Décalogue a une position centrale en termes de normes morales, pour deux raisons : la manière dont il fut donné et l'absence évidente de spécification limitative. Il est clair qu'il s'agit d'une révélation unique de la volonté divine dans le contexte de l'histoire d'Israël, tant par la manière dont il fut donné que par la façon dont on l'a traité. Il fut énoncé distinctement par la voix de Dieu et écrit de son doigt. On le plaça dans l'arche de l'alliance, elle-même déposée dans le Saint des Saints (Ex 20,1,19,22 ; 25,16,21 ; 31,18 ; 34,1 ; 40,20 ; Dt 5,4,22-26 ; 9,10 ; 10,1-5)[45]. Il fut continuellement le point de référence des prophètes d'Israël qui blâmaient le peuple parce qu'il transgressait les termes de l'alliance avec Dieu[46].

L'analyse des commandements eux-mêmes montre que leur formulation est faite sans indication de limite dans le temps, ce qui est particulier[47].

---

44 J. J. Davis, *Foundations of Evangelical Theology*, Grand Rapids, Baker, 1984, pp. 268-269.

45 R. T. Beckwith et W. Stott, *The Christian Sunday : A Biblical and Historical Study*, Grand Rapids, Baker, 1978, p. 14.

46 Childs, *op. cit.*, p. 128.

47 Cf. O. O'Donovan, « Toward an Interpretation of Biblical Ethics », *Tyndale Bulletin*, vol. 27, 1976, p. 67.

Le préambule exprime clairement le contexte, l'alliance de Dieu avec Israël, mais les prescriptions sont faites en termes généraux qui conviennent à des principes moraux fondamentaux, lesquels peuvent trouver leur application de détail dans des situations très diverses. Le Décalogue ne contient rien de nouveau. « Les dix commandements ont fait partie de la loi de Dieu écrite auparavant sur les cœurs plutôt que sur la pierre, puisque tous apparaissent d'une manière ou d'une autre dans la Genèse »[48].

On formulera généralement des normes à validité universelle sans y introduire de limitation spécifique. Pour le dire autrement, leur universalité sera « indiquée par un contenu dont la signification ne dépend pas de sa mise en œuvre dans son contexte culturel primitif »[49].

Larkin est parti de l'hypothèse de travail suivante : tant la forme que le sens sont normatifs, « à moins que l'Ecriture elle-même n'indique autre chose »[50]. Il se concentre par conséquent sur les critères de non-normativité, plutôt que sur ceux de normativité. Sa réflexion sur les limitations qui indiquent une absence de normativité nous est utile pour définir et mettre en œuvre ce principe[51].

Voici les différents types de limitations nous indiquant que nous n'avons pas affaire à des normes universelles :

1. Quand le récepteur est particulier. Prenons à titre d'exemple le jeune homme riche à qui Jésus s'adresse de façon particulière en Mt 19,21[52]. Les limitations propres au récepteur peuvent être établies non seulement par le contexte immédiat, mais aussi par une révélation ultérieure.

2. Quand des conditions culturelles particulières limitent la réalisation de l'injonction, comme dans le cas de Pierre lorsqu'il demande d'obéir « aux rois »[53]. Il est clair qu'elle ne s'applique pas telle quelle aux peuples qui n'ont pas de roi.

---

[48] W. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids, Zondervan, 1983, p. 82. On trouve le premier commandement dans Gn 35,2 ; le second dans Gn 31,39 ; le troisième dans Gn 24,3 ; le quatrième dans Gn 2,3 ; le cinquième dans Gn 27,41 ; le sixième dans Gn 4,9 ; le septième dans Gn 39,9 ; le huitième dans Gn 44,4-7 ; le neuvième dans Gn 39,17 ; le dixième dans Gn 12,18 ; 20,3.

[49] Larkin, *op. cit.*, p. 149.

[50] *Ibid.*, p. 314.

[51] *Ibid.*, p. 316.

[52] *Ibid.*, p. 354. Childs, *op. cit.* p. 129, cite cela comme un exemple de l'application radicale et inattendue de la volonté de Dieu à certaines personnes en diverses situations.

[53] Larkin, *op. cit.*, p. 355.

3. Quand des motifs culturels sont limitatifs. Larkin cite 1 Co 11,2-16 comme texte dont la portée est considérée par certains comme limitée par des motifs culturels, même si lui pense que ce n'est pas le cas ici[54]. Ce point est évidemment vivement débattu lorsqu'il s'agit de déterminer l'importance des instructions pauliniennes adressées à la communauté de Corinthe ou à Timothée pour fixer les rôles des femmes dans l'Eglise d'aujourd'hui.

4. Quand des limites sont imposées par un contexte plus large. La progression de la révélation comporte telle étape à laquelle tel commandement correspond. Nous en avons déjà parlé puisqu'il s'agit de la question fondamentale des relations entre les deux Testaments.

Nous avons porté notre attention sur les normes scripturaires dont la mise en œuvre est universalisable, sans pour autant sous-estimer la signification des éléments spécifiquement culturels dans la révélation divine. L'universalité du commandement divin « ne se perd pas dans l'écrin culturel du texte ». Au contraire, « la culture façonnée par la providence devient la matrice » par laquelle la révélation de Dieu nous parvient[55]. Sans adopter les formulations de Mc Quilkin et de Larkin sur le caractère normatif de la forme et du sens, je ne tiens pas à nier l'importance de la forme dans la révélation. Ce sont par leur forme que de nombreuses prescriptions spécifiques au Pentateuque nous sont utiles. La casuistique exprime d'abord la dimension universelle de la loi morale à travers son application aux détails de la vie. Plusieurs de ces lois ont des formes linguistiques caractérisées qui montrent l'aspect limité et conditionné de leur exigence[56].

Le fait que nous trouvions ces lois dans la révélation mise en écriture par l'Esprit Saint nous indique qu'elles conservent une valeur pour nous. Elles nous permettent de mieux comprendre le sens des normes morales universelles qui constituent l'exigence perpétuelle de Dieu à notre égard.

2.4. On identifie les normes universelles par la consistance du contenu qu'elles gardent au long de la révélation progressive de la volonté divine.

En tant qu'exégète évangélique, nous présupposons que la Bible est inerrante, mais aussi que Dieu ne se contredira pas lui-

[54] *Ibid.*, p. 355-356.

[55] Conn, *op. cit.*, pp. 199-200.

[56] A savoir l'emploi d'une particule conditionnelle « si » ou « quand » souvent suivie par l'addition d'une subordonnée introduite par « si » et conclue par l'apodose. Kaiser, *op. cit.*, p. 98.

même. Il s'ensuit que dans le processus d'identification des normes universelles, une norme identifiée à l'aide des principes établis ci-dessus ne peut pas contredire une autre norme par ailleurs déjà clairement établie. Si nous devions rencontrer un apparent conflit, cela montrerait que nous n'avons pas défini correctement l'une des normes ou les deux.

Il conviendra de poursuivre avec persévérance l'exégèse relative à ces deux normes. Les autres principes qui ont été définis ici devraient servir de critères pour contrôler le bien-fondé de chaque norme proposée.

Soyons conscients de ce qu'un précepte qui a l'apparence de l'universalité peut ne pas l'être. Son langage peut être, dans sa forme, universel et il se peut même qu'aucun élément dans le contexte immédiat n'en limite la portée. Pourtant la comparaison avec d'autres parties du canon montrerait que cette proposition ne peut être universalisée. Prenons le cas de l'interdiction que fait Jésus à ses disciples « de ne pas jurer du tout » (Mt 5,34). Pris isolément, ce précepte semble être une interdiction formelle de prêter serment. Certaines églises l'ont même inclus dans leur règlement sur cette base-là. Mais Mt 26,63-64 indique clairement que Jésus lui-même a prêté serment lors de son interrogatoire devant le Sanhédrin[57].

Comme le montre Walter Kaiser, les commandements bibliques doivent être parfois « compris à partir d'un travail comparatif, même s'ils ne se présentent pas sous cette forme. A lire Os 6,6 (cf. Mt 9,13 ; 12,7), il pourrait sembler que l'exigence divine en matière de morale est la bonté, au détriment des sacrifices. Or Dieu a établi lui-même le système sacrificiel. A la lumière d'autres passages, l'affirmation d'Osée se rapporte aux priorités divines plutôt qu'elle ne constitue une antithèse radicale (cf. 1 S 15,22 ; Ps 51,17 ; Jr 7,22-23) »[58].

Les absolus moraux universels sont non seulement cohérents entre eux, mais par définition ils gardent un caractère obligatoire tout au long de l'histoire humaine. Cela étant posé, nous pouvons nous attendre à ce qu'ils soient réitérés à divers moments de la révélation divine dans sa progression. Cela ne signifie pas qu'un commandement moral à prétention universelle perd sa validité illimitée si Dieu ne l'a clairement énoncé comme tel qu'une seule fois. Nous serons simplement plus prudents avant de prononcer le maintien de son usage.

Une fois de plus le Décalogue nous vient à l'esprit. Nous avons vu précédemment que ses prescriptions étaient présentes sous une forme ou une autre au temps de la Genèse et durant la période

---

[57] *Ibid.*, p. 65.

[58] *Ibid.*

plus tardive du prophétisme. Plus importantes encore pour les chrétiens d'aujourd'hui sont les citations fréquentes, directes ou allusives, de ces commandements dans le Nouveau Testament. Roger Beckwith et Wilfrid Stott en ont utilement collecté les occurrences qui concernent la seconde table (cinq à dix)[59]. Leur étude se concentre sur le quatrième commandement dont l'universalité est fréquemment remise en cause parce qu'il ne serait pas répété dans le Nouveau Testament. Pourtant, indiquent-ils, « aucun des quatre premiers commandements, qui présentent nos devoirs envers Dieu, n'est cité, seuls le sont les six derniers, qui concernent nos devoirs envers les humains »[60]. Néanmoins il existe plusieurs allusions aux trois premiers[61] et « le quatrième, à la différence des précédents, est quasi cité. L'écho de sa dernière partie, où se trouve l'affirmation que "le Seigneur a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent" (Ex 20,11), résonne quatre fois dans le Nouveau Testament (Ac 4,24 ; 14,15 ; Ap 10,6 ; 14,7) »[62].

Il apparaît clairement qu'il s'agit de l'un de ces cas d'espèce où la mise en œuvre de notre quatrième principe prend tout son sens.

Le domaine de l'interprétation que nous considérons ici pourrait aussi faire partie de l'étude de « l'analogie de la foi* » ou de « l'interprétation canonique » selon l'expression que Childs emploie dans son étude. Cette approche diffère, affirme-t-il, de la méthode conservatrice traditionnelle ou de la méthode libérale « qui cherche dans un verset de la Bible ou dans un acte de la vie de Jésus une justification immédiate de l'engagement social »[63]. Ce que Childs préconise s'apparente à notre démarche. Il veut passer en revue « toute la palette des témoignages bibliques contenus dans le canon et se rapportant au sujet considéré »[64]. Il s'agit « d'écouter toutes les notes de la gamme, jouées sur leur scène originelle, et de les mettre en relation avec l'ensemble du donné canonique[65] ». Cette écoute globale prendra en compte avec respect les divers genres littéraires.

---

59 Beckwith et Stott, *op. cit.*, p. 14.

60 *Ibid.*, p. 15.

61 *Ibid.* L'écho du premier commandement : Mc 12,29 ; Rm 3,30 ; 1 Co 8,4,6 ; Ga 3,10 ; Ep 4,6 ; 1 Tm 2,5 ; Jc 2,19 ; 4,12. Le second : Ac 17,29 ; Rm 1,22-25 ; 1 Co 5,10-11 ; 6,9 ; 10,7,14 ; 2 Co 6,16 ; Ga 5,19-21 ; 1 Th 1,9 ; 1 P 4,3 ; 1 Jn 5,21 ; Ap 9,20 ; 21,8 ; 22,15. Le troisième : Mt 6,9 ; Lc 1,49 ; Rm 2,24 ; 1 Tm 6,1 ; Ap 11,18 ; 15,4 ; 16,9.

62 *Ibid.*, p. 147.

63 Childs, *op. cit.*, p. 131. Cf. aussi Packer, *art. cit.*, pp. 35-55.

64 Childs, *op. cit.*, p. 131.

65 *Ibid.*, p. 132.

Ce sont les récits, dans lesquels se trouvent les lois, qui nous aideront à comprendre les principes selon lesquels elles fonctionnent, sachant que « les récits ultérieurs des prophètes, les psaumes et la littérature sapientielle nous sont nécessaires pour saisir comment elles ont été intégrées à la vie de la nation »[66].

Le sens que prend la répétition des commandements de Dieu à différents moments de la révélation apparaît clairement lorsqu'on compare les indications bibliques à l'égard de l'homosexualité avec les indications concernant les interdits alimentaires. Lv 20,13 interdit le comportement homosexuel, et Rm 1,27 le considère comme un péché qui peut être la conséquence du jugement de Dieu abandonnant à lui-même le pécheur impénitent. Par contraste, Dieu donne aux humains de pouvoir manger de tout, selon Gn 9,3. Lv 11 restreint les denrées que les membres du peuple de l'alliance sont autorisés à consommer. Jésus, pour sa part, permet de manger de tout, au moment où il brise le mur qui sépare les Juifs des païens (Mc 7,19)[67].

Dans notre recherche de cohérence et pour nous y aider, nous devrions appliquer le principe qui consiste à comprendre les passages plus obscurs à l'aide de ceux qui sont plus clairs, c'est-à-dire de ceux où les principes sont plus explicites[68].

Mais cette méthode souvent citée n'est pas facilement applicable. Scholer a montré, dans son étude sur l'interprétation évangélique (*evangelical*) des textes bibliques qui se rapportent à la question du féminisme, qu'aucun texte du canon ne fournit de claire indication sur la bonne entrée en matière. Il trouve Ga 3,28 moins difficile et plus clair que 1 Tm 2,11-12, même s'il ne lui donne pas la priorité[69]. Il perçoit les Evangéliques comme soucieux de considérer l'ensemble des textes bibliques « lorsqu'ils parlent de politique ecclésiastique, du baptême, de l'assurance éternelle (du salut, n.d.l.r.) ou de la nature de l'inspiration. Alors que si souvent dans l'histoire des mouvements évangéliques seul le texte de 1 Tm 2 a été pris en compte pour parler de la question des femmes dans la Bible ». Scholer n'a trouvé dans ses lectures que peu de références aux passages qui indiquent l'attitude de Jésus et son comportement à l'égard des femmes, ou aux textes qui parlent d'elles explicitement, comme Rm 16 et Ph 4. Il estime que les principes énoncés par Ga 3,28 « ont été mis de côté ou ignorés ». Il insiste pour que l'on prête une attention équivalente à 1 Tm 5,3-16 (les instructions concernant

---

66 Wright, *op. cit.*, p. 31.

67 Davis, *op. cit.*, p. 278.

68 J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, Downer Grove, InterVarsity, 1981, p. 54.

69 Scholer, *art. cit.*, p. 417.

les soins envers les veuves) et à 1 Tm 2,11-12 (le silence des femmes pendant l'instruction, n.d.l.r.)[70].

Puisque nous maintenons le présupposé de la cohérence de la révélation inspirée, nous récuserons la thèse de Paul Jewett qui tient pour incompatible et non-harmonisable la subordination des femmes selon 1 Co 11,3 avec : « a) les récits de la création de l'être humain, b) la révélation qui nous est donnée dans la vie de Jésus et c) la déclaration fondamentale de Paul en Ga 3,28 concernant la liberté chrétienne »[71].

Le problème n'existe que si la soumission implique une infériorité et si l'égalité de valeur paraît incompatible avec des identités et des rôles qui se distinguent sur la base du sexe[72]. Pour éviter des conflits illégitimes, laissons à la Bible le soin de fournir les définitions de ses propres termes.

2.5. On identifiera les normes universelles par leur harmonie avec le développement du plan divin de la rédemption.

De même que les normes morales universelles sont liées à la nature morale de Dieu qui est parfaite, elles le sont aussi avec son œuvre de rédemption. Pour discerner la volonté de Dieu aujourd'hui, il est donc utile de voir clairement comment ce dernier agit dans le monde pour accomplir ses desseins de salut. Les préceptes moraux universels devront être en harmonie avec la ligne directrice du plan de Dieu. John Goldingay suggère que nous examinions les commandements bibliques à la lumière du message central de la Bible et ce, « quelle que soit notre formulation de sa clé d'interprétation »[73].

Oliver O'Donovan décrit cet aspect de notre discernement moral comme une sagesse qui « doit nous permettre de comprendre quelque peu comment les briques doivent être mises les unes sur les autres », si l'on considère que les éléments du code sont reliés à la loi morale comme le sont les briques avec le bâtiment[74]. Dans l'étude de l'Ecriture, « nous ne devons pas seulement y chercher des

---

[70] *Ibid.*, p. 418.

[71] P. K. Jewett, *Man as Male and Female*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 134, cité par Stott, *op. cit.*, p. 244 (149).

[72] Stott, *op. cit.*, p. 245 (149).

[73] Goldingay, *op. cit.*, p. 54.

[74] O. O'Donovan, *Résurrection et expérience morale : Esquisse d'une éthique théologique*, Paris, PUF, 1992, p. 245. Titre original : *Resurrection and Moral Order : An Outline for Evangelical Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 204.

briques morales, mais aussi des indications sur la manière dont ces briques sont agencées »[75]. Matthieu a trouvé un tel principe de hiérarchisation en Os 6,6 : ici, Dieu affirme préférer la miséricorde et la connaissance de sa personne aux sacrifices et aux holocaustes (Mt 9,13 ; 12, 1-8 ; 23,23). Ailleurs, il est manifeste que le principe d'ordre le plus élevé est l'amour (Mt 22,37-40, citant Dt 6,5 et Lv 19,18). Ce dernier inclut en lui-même tous les autres commandements (Rm 13,9 ; Ga 5,14)[76]. Cela n'implique pas, faut-il le préciser, que l'amour soit la norme unique, ou que les autres commandements puissent se réduire à celle-ci, comme certains courants de l'éthique de situation l'ont envisagé.

Pour O'Donovan, ces principes de hiérarchisation ne se réduisent pas à « des formes de procédure pour appliquer les règles ». Ils nous renseignent sur la nature même de ces règles. « En lisant, par exemple, que Dieu exige la miséricorde et non le sacrifice à propos du Sabbat, nous n'apprenons pas seulement quand la loi du Sabbat doit s'appliquer, mais aussi ce qu'est véritablement le sabbat en tant qu'institution divine »[77].

L'herméneutique de Richard Longenecker, qui intègre la dimension progressive de la révélation, consiste à mettre en œuvre ce principe de hiérarchisation dans le domaine de l'éthique sociale[78]. Il rejette l'approche adoptée dans notre étude, qui s'attelle à définir les normes morales indiquées par l'Ecriture. A son avis, l'éthique du Nouveau Testament nous fournit « des prescriptions jaillissant du cœur de l'Evangile (incarné habituellement par l'exemple et l'enseignement de Jésus) destinées à être appliquées aux situations particulières grâce à la direction et au soutien du Saint-Esprit, sous l'aiguillon et le motif de l'amour »[79].

Selon son point de vue, « nous avons dans le Nouveau Testament une *annonce* de l'Evangile avec les principes éthiques qui en découlent, puis une *description* de la manière dont cette proclamation et ces principes furent mis en pratique dans les diverses situations de l'époque apostolique »[80]. La proclamation et les principes sont normatifs ; quant à « la manière dont cette proclamation et ces principes furent mis en œuvre au Ier siècle…

---

75 *Ibid.*

76 Cf. aussi I. H. Marshall, « Using the Bible in Ethics », *Essays in Evangelical Social Ethics*, D. F. Wright éd. Wilton, Morehouse-Barlow, 1979, p. 53.

77 O'Donovan, *op. cit.*, p. 203.

78 R. Longenecker, *New Testament Social Ethics for Today*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984.

79 *Ibid.*, p. 15.

80 *Ibid.*, p. 27.

nous devons les comprendre comme des panneaux indicateurs, placés au début d'un voyage, qui montrent le chemin à suivre si nous voulons vivre le même Evangile aujourd'hui »[81].

Mettre en œuvre cette « herméneutique de la progression » conduit évidemment à distinguer entre les principes proclamés et la pratique qui nous est décrite. Longenecker ne cherchait pas à mettre en évidence les moyens permettant d'effectuer cette distinction, mais sur ce point nous devrions trouver de l'aide avec les principes que nous avons évoqués plus haut.

A mon avis, le projet de Longenecker ne tient pas suffisamment compte de la valeur permanente des commandements moraux spécifiques présents dans l'Ecriture, de ceux qui répondent aux critères d'universalité. Trop peu d'orientations nous sont fournies, et une trop grande latitude est laissée à l'interprète qui doit sonder les desseins de Dieu en matière de rédemption, puis établir une trajectoire qui sera pour lui le critère permettant de prendre des décisions morales dans le contexte contemporain.

Mais d'un autre point de vue, le travail de cet auteur identifie utilement un aspect de notre compréhension de la volonté de Dieu au plan moral. Le modèle qui correspond à l'œuvre rédemptrice de Dieu existe. Ce travail de l'intelligence devrait nous mobiliser alors que nous recherchons son royaume et sa justice. L'action morale correspondra au plan divin de la rédemption et contribuera à son accomplissement. Nous serons ainsi impliqués dans la réalisation de la requête que nous adressons à Dieu en disant : « Que ta volonté soit faite et que ton règne vienne sur la terre comme au ciel ».

Il nous faut introduire un élément d'évaluation critique dans la démarche de discernement de la trajectoire que décrit le déploiement de l'évangile. Où situer le cœur d'où procèdent les principes normatifs ?

Longenecker le situe en Ga 3,28, qu'il reçoit comme un fragment d'une confession baptismale du christianisme primitif. Il suggère que les trois formules d'indifférenciation (ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, ni homme ni femme) ont été incluses « dans un effort conscient de s'opposer aux trois *berakoth* (bénédictions) qui apparaissent au début du cycle juif des prières du matin : Béni soit-il (Dieu) parce qu'il ne m'a pas fait païen ; béni soit-il parce qu'il ne m'a pas fait « rustre » (c'est-à-dire : soit paysan ignorant, soit esclave) ; béni soit-il parce qu'il ne m'a pas fait femme »[82].

En faisant de cet élément le point central permettant de comprendre l'évangile, Longenecker postule que cette éthique se réalisera à travers un développement touchant la vie de l'Eglise. Les apôtres travaillèrent particulièrement à la suppression des distinc-

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*, p. 32-33.

tions entre les Juifs et les païens qui avaient été réconciliés en Christ. Leur enseignement prenait en compte les esclaves dans l'Eglise, ce qui, en fin de compte, minait le système (de la ségrégation). Plus récemment, on a mis en évidence l'impact de l'évangile sur les rôles et les relations entre hommes et femmes dans l'Eglise. Ce qui est visé correspond au projet rédempteur résumé en Ga 3,28, c'est une égalité complète entre hommes et femmes qui ne puisse autoriser dans l'Eglise aucune différenciation de rôle.

Avec cette « herméneutique de la progression » Longenecker aborde les textes qui ont souvent été invoqués pour restreindre les ministères qui conviennent aux femmes quand à leur rôle dans l'Eglise. Pour 1 Co 11,2-16, il admet que Paul fait appel à la notion d'ordre au sein de la Trinité et dans la création. Il remarque cependant que si Paul « plaide en faveur de l'ordre et de la bienséance dans la communauté sur la base de cet ordre divin et de création, il met aussi en exergue, à partir de la rédemption eschatologique*, le fait que « devant le Seigneur, pourtant, la femme et l'homme sont inséparables », et que l'un et l'autre trouvent leur origine en Dieu (vv. 11-12) »[83]. Pour Longenecker, la portée de cette affirmation est la suivante : alors que Paul « plaide pour la soumission de la femme dans le culte, à partir de la création, il doit aussi affirmer leur égalité à partir de la rédemption »[84]. Cela donne l'image d'un Paul qui semble ne pas avoir maintenu de façon rigide des différences de fonctions. On en aurait l'indice, par exemple, dans la doxologie* de 2 Co 13,13 où l'indication de la « grâce du Seigneur Jésus Christ » précède celle de « l'amour de Dieu ». « L'ordre qui semble immuable au sein de la Trinité, tel qu'il est présenté en 1 Co 11,3 (le chef du Christ, c'est Dieu) est ainsi tempéré par l'ordre selon la rédemption de 2 Co 13,13 »[85].

Lorsqu'il traite 1 Co 14,34-35 et 1 Tm 2,11-15, Longenecker recommande que nous « commencions par l'évangile proclamé par les apôtres, avec les principes qui en découlent ». Dans le cas présent, référence est faite à la confession de Ga 3,28. Le tableau présente Paul et ses collègues travaillant à partir de deux schémas de pensée différents : 1. Le premier insiste sur la création, relevant qu'il y est « généralement souligné la dimension d'ordre, de subordination et de soumission ». 2. Le second part de la rédemption, car « en elle prédominent la liberté, la réciprocité et l'égalité »[86].

Il pense que l'erreur de ceux qui limitent le rôle de la femme dans la direction ou dans le ministère de l'Eglise est d'ignorer les circonstances qui conduisirent Paul à réfréner certaines aberrations du culte à Corinthe et à Ephèse. Ils formulent de plus « un principe

---

83 *Ibid.*, p. 80. **84** *Ibid.*, pp. 80-81. **85** *Ibid.*, p. 81. **86** *Ibid.*, p. 84.

ecclésiologique* général qui ne tient pas debout face à la confession de Ga 3,28 ou face au présupposé qui sous-tend 1 Co 11,5-16 »[87].

Longenecker montre fort justement l'importance de bien cerner les liens entre les catégories théologiques de la création et de la rédemption[88]. Il reconnaît que Paul admet des différences créationnelles entre les sexes et qu'il condamne par conséquent l'homosexualité. « Cependant Paul insiste sur la rédemption en montrant ainsi que l'œuvre de Dieu en Christ surpasse ce qui était simplement vrai de par la création »[89]. Néanmoins sa perspective peut facilement mener à la confusion.

Nous pouvons comprendre le raisonnement de ceux qui considèrent la soumission des épouses à leur mari comme un aspect de la condamnation qui découle de la chute. Ils croient par conséquent que la rédemption restaure l'humanité déchue dans la condition sans hiérarchie qui était la sienne avant la chute. Mais nous demeurons perplexes face aux implications de cette suggestion que la rédemption dépasse et améliore la création.

Longenecker perçoit ainsi un élément de subordination et de soumission dans les passages cités plus haut, ou encore dans Col 3,18-4,1 et Ep 5,21-6,9. Cela l'induit à penser que Paul ne résout pas toujours « les tensions théologiques inhérentes à son message » ni « les difficultés pratiques liées à sa mise en œuvre. Lorsque la situation de l'Eglise le poussait à adopter une attitude modérée, il semble avoir raisonné davantage à partir des catégories de la création et de la malédiction, et moins à partir de celles qui sont liées à la rédemption eschatologique en Christ »[90]. Cependant il rend hommage à Paul pour avoir commencé « à faire le lien entre les catégories de la création et de la rédemption, en insistant le plus souvent sur cette dernière », et pour avoir amorcé « l'application des principes évangéliques de liberté, de réciprocité et d'égalité aux situations de son temps, sans laisser de côté la question de la place et du statut des femmes. Par là, il a établi un modèle et tracé la voie pour la pensée et l'action chrétiennes subséquentes »[91].

Je reste un peu mal à l'aise vis-à-vis de la proposition de Longenecker, car il introduit une rupture entre la création et la rédemption, et suggère qu'il subsiste une tension non résolue dans l'enseignement éthique de Paul que les chrétiens des générations ultérieures doivent résoudre.

La manière dont David Clowney tient ensemble les diverses facettes de l'enseignement de Paul me parait plus satisfaisante. Il admet, d'une part « que la rédemption pousse au changement dans la direction de l'égalité, par contraste avec les attitudes restrictives

---

87 *Ibid.*, pp. 86-87.
88 *Ibid.*, p. 87.
89 *Ibid.*, p. 92.
90 *Ibid.*, p. 87.
91 *Ibid.*, p. 88.

de la culture ambiante »[92]. Il remarque, d'autre part, qu'en Ep 5 « Paul fonde l'autorité du mari (un rôle de protecteur, rôle qui implique de toute évidence une grande responsabilité) à la fois dans la création et dans la rédemption, en affirmant que le mystère du mariage, cité d'après la Genèse, signifie Christ et l'Eglise ». Autre exemple encore : quand Paul défend à la femme « d'enseigner et de prendre autorité sur l'homme » (1 Tm 2,11-15), « ses raisons sont fondées dans l'ordre de la création et dans celui de la rédemption. La même chose est vraie pour 1 Co 11,3-16 ». En d'autres termes Paul fait appel à l'ordre de la création qui se trouve transformé en Christ. Il n'est donc pas possible de considérer ces prescriptions comme convenant uniquement au Ier siècle, pour éviter d'offusquer nos contemporains. « Nous ne pouvons pas davantage lire Paul et les autres apôtres comme s'ils nous orientaient vers une sorte d'évolution toujours en cours, qui partirait de l'ordre de la création (dans lequel Adam est le seigneur d'Eve) pour aboutir à l'état céleste (où nous serons comme les anges, où les hommes ne prendront point de femme et ni les femmes de mari) »[93].

Il est légitime de s'attendre à ce que des actes moraux fassent avancer l'œuvre rédemptrice de Dieu. Il est juste de conserver à l'esprit les grands principes et desseins du plan rédempteur de Dieu lorsque nous recherchons aujourd'hui sa volonté morale. Nous sommes aidés dans cette recherche par le fait de savoir que l'œuvre faite par Dieu dans la rédemption est la restauration de l'œuvre bonne qu'il a entreprise dans la création, mais nous ne devrions pas aller au-delà de ce point. Reconnaître l'égalité devant Dieu des esclaves et des maîtres est manifestement une restauration de l'égalité qui existait à la création. De même, tout point de vue qui déconsidérerait la femme ou la verrait comme étant essentiellement inférieure à l'homme est totalement exclu par la création. L'activité rédemptrice du Christ, l'œuvre et l'enseignement des apôtres, soulignent de même la valeur essentielle des femmes. Néanmoins, s'il existe une subordination quant à la fonction, dans le cadre de l'ordre créé, qui n'est pas consécutive à la chute, alors, même si cette subordination est radicalement déformée par la chute, il serait erroné d'effacer ces différences de fonction en faisant appel à un développement ultérieur du programme de la rédemption.

Il n'y a donc pas de tension entre l'œuvre rédemptrice de Dieu et une différenciation des rôles de l'homme et de la femme « en ce qui concerne l'autorité et la responsabilité dans la famille et dans la vie de l'Eglise »[94].

---

92 Clowney, *art. cit.*, p. 229.

93 *Ibid.*, p. 230.

94 *Ibid.*, p. 231.

En résumé, les principes universels doivent correspondre au programme rédempteur de Dieu, sans que cela remette en question leur harmonie avec l'ordre de la création. Une meilleure compréhension des conséquences de la rédemption augmentera notre intelligence de l'ordre créé et nous rendra capables de discerner plus clairement ces normes morales en tant qu'elles s'accordent aussi bien avec la nature créée qu'avec la rédemption.

3. Conclusion

Bien qu'un accord sur les principes herméneutiques ne nous conduise pas nécessairement au consensus à propos du sens des textes éthiques de l'Ecriture, les cinq principes énoncés ci-dessus devraient nous offrir une voie pour continuer à chercher ensemble une réponse. ■

Avez-vous renouvelé votre abonnement pour 1997 ?
Merci d'y penser dès à présent, pour nous simplifier la tâche.

Ḥokhma 63/1996, pp. 45-53

LE MYSTERE DE LA RENCONTRE DANS LA RELATION D'AIDE[1]

par Jean-Claude SCHWAB
Pasteur à St-Blaise, dans l'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel

Une méthode pour la rencontre : « saisir-se dessaisir-être saisi »

Hans Bürki a conduit en Suisse romande de nombreuses sessions de formation à la relation d'aide chrétienne. Jean-Claude Schwab, devenu ami de H. Bürki, a participé à la plupart de ces sessions. Il clarifie ici un point clé de cette formation qui a suscité un débat en Suisse romande : le conseiller pastoral, tout en se servant de ses compétences techniques, est invité à se dessaisir de lui-même et à se laisser saisir par le prodige de la Présence.

Point de départ : l'homme comme mystère

La session touchait à sa fin. Elle n'avait pas de nom, ni de thème. Etait-ce une session de formation de la personne, de thérapie, d'intégration spirituelle, de développement personnel… ? C'était à la fois tout cela, et encore autre chose. J'étais déboussolé et pourtant rejoint en profondeur, mis en question et pourtant fortifié, inquiété et pourtant enraciné, à la fois saisi et surpris. Des exercices et des démarches personnelles avaient été proposés, une pédagogie d'apprentissage concret était mise en œuvre ; rien n'était laissé au hasard, dans la quête de la connaissance de soi devant Dieu.

Nous découvrons peu à peu nos scénarios de vie, les lois intérieures auxquelles nous obéissons depuis longtemps et qui peuvent finir par nous emprisonner. C'est passionnant… et terrifiant ! Serions-nous réductibles à ces mécanismes qui se déroulent

---

1 Cet article a d'abord paru en allemand dans la « Festschrift » pour les 70 ans de Hans Bürki : Unterwegs zur Ganzheit (Seelsorge und Menschenwürde), SMD, Marburg, 1995, pour le chapitre « Methoden und Unterfügbarkeit ».

en nous et que nous reproduisons sans cesse ? J'aspire à trouver un moyen (une technique ?) pour sortir de ces processus, et je crains simultanément d'en trouver un ; car cela signifierait alors que mon être est manipulable par une technique.

Mon inquiétude est alors rejointe par une sorte de confession du formateur : *« Pour moi, l'homme est un mystère ; tout comme Dieu est un mystère ».* Comme un éclair, cette parole illumine pour moi tout ce que nous venons de vivre[2]. Je jubile à cette perspective : *pénétrer dans la sainteté de ce mystère et me laisser pénétrer par lui.* C'est à cela que nous sommes attelés. Et il doit être possible de s'en approcher avec louange et compétence, avec reconnaissance et méthode ; notre personne est un lieu saint, insaisissable, et irréductible à ce qu'on peut en dire et en appréhender.

Cette confession m'est apparue depuis, comme une des clés de la relation d'aide ou du conseil pastoral ; peut-être même le b a ba de toute science humaine. Cette clé nous libère de la tentation de réduire l'homme à ce que la théorie (ou la méthode) peut en dire. Et elle donne une orientation fondamentale sur l'esprit de la recherche, sur « l'esprit de la méthode » : *s'approcher du mystère insondable de la personne.* Les lignes qui suivent visent à comprendre comment cette conception anthropologique opère dans la réalité.

Au point de départ de cette réflexion se trouve une deuxième expérience, qui m'apparaît comme l'envers de la première, liée à elle comme les deux faces de la même médaille, comme la lumière à son ombre : c'est l'expérience pastorale de me sentir perdu dans la relation d'aide, perdu dans le labyrinthe de la personne intérieure. Si l'homme est un **mystère** merveilleux, son monde intérieur avec toutes ses contradictions et culpabilités est aussi un **labyrinthe**. Il n'est donc pas étonnant qu'on puisse s'y perdre ; pas étonnant que la solution aux problèmes nous échappe, malgré toutes nos connaissances et nos méthodes. J'y reviendrai.

Il faudra donc trouver et vivre une approche (une méthode) qui intègre cette réalité du mystère de la personne d'une part, et cette expérience du labyrinthe d'autre part[3].

---

[2] C'est une parole-symbole qui donne sens à ce qu'on vit, qui fait advenir à la conscience ce qui est déjà là et nous fait dire : « Oui, c'est cela ! ».

[3] Voir aussi H. Bürki : *Psychothérapie ou cure d'âme : faux problème ou alternative ?, Hokhma,* n° 28, 1985. Cet article, qui est la traduction d'un original allemand, a été reproduit dans le livre de H. Bürki, *Ganz Mensch werden* (Wachstum, Widerstand, Reife), Moers, Brendow Verlag, 1993.

Sans contredit, la loi nous structure. Dans notre enfance, c'est la loi des parents qui forme notre personnalité. Puis vient le temps de l'autonomie psychologique, où cette loi n'est plus obéie de l'extérieur, mais intégrée en soi (de façon active et passive, comme une force structurante et emprisonnante).

De même, dans le parcours de formation d'un conseiller (psychologique, pastoral) interviennent diverses notions, règles et méthodes qui tiennent compte des comportements et fonctionnements humains et qui opèrent comme des lois. Celles-ci vont structurer notre appréhension de la réalité, de l'autre et de nous-mêmes. Il est important de les **saisir**, de s'y former, pour offrir aux autres une compétence éprouvée.

Je pense aux diverses approches spécifiques des psychologies humanistes. Je pense aussi à quelques « techniques » de conseiller glanées dans mon parcours ; par exemple, celles qui consistent :

– à écouter la « musique » d'un entretien, autant que son contenu ;

– à être attentif aux non-dits ou mal-dits, indices d'une dimension cachée ;

– à traverser soi-même des émotions perçues comme dangereuses, avant de se tenir sans crainte auprès de ceux qui font la même démarche ;

– à offrir nos intuitions, nos émotions, notre personne dans la quête d'un symbole qui permette de rejoindre l'autre, de l'aider à nommer ce qu'il vit et à reconnaître son propre appel ;

– à rejoindre le courant existentiel en soi et chez l'autre, plus profond que les mots, que les émotions, les convictions ou les scénarios de vie…

Comment ces instruments peuvent-ils être au service d'une anthropologie du mystère, sans étouffer celui-ci ?

C. G. Jung disait que face à un client, il renonçait à tout ce qu'il savait, il oubliait tout, pour se présenter « mains nues ». Une telle démarche vise à s'offrir à une rencontre véritable avec l'autre ; elle reconnaît que l'autre ne peut être ni manipulé, ni enfermé dans des catégories ; qu'il nous échappe fondamentalement. Elle présuppose que de la rencontre elle-même peut jaillir un « plus » imprévisible[4] ; dans la présence mutuelle se révèle une Présence

---

[4] Je dois cette perspective à H. Andriessen, dans ses sessions de formation à la supervision pastorale. Cf. ses livres :

– *Pastorale Supervision* (Praxis Beratung in der Kirche), Mainz, Grünewald, 1978.

indicible. Elle implique un risque chez celui qui la pratique ; le risque d'abandonner la sécurité d'une loi extérieure (connaissances, méthodes) en s'abandonnant à une loi intérieure, intégrée.

Je peux l'illustrer par une expérience personnelle : Dans plusieurs écoles de psychothérapie, on utilise le « **contrat** » comme instrument efficace de travail. Très préoccupé de bien utiliser cet instrument, je cherchais, au début d'un entretien pastoral, à établir un tel contrat avec mon vis-à-vis, et en particulier à poser des jalons pour discerner quand viendrait la fin de la série d'entretiens. Mais je me sentais mal, comme sous une loi qui m'emprisonnait ; et la rencontre entre nous ne s'opérait pas. La méthode, la loi restait extérieure à moi ; elle prenait le pas sur la personne et son mystère. Puis vint le tournant : dès le moment où j'ai cru que cette loi était inscrite en moi, j'ai pu m'y abandonner, j'ai pu abandonner cette préoccupation de la méthode et me rendre présent à mon vis-à-vis : nous saurions l'un et l'autre discerner quand ce serait la fin. Alors le « plus » de la présence l'un à l'autre nous a été donné comme un cadeau, comme un guide.

Une autre « loi » (méthode) consiste à « **être en lien avec ses propres émotions** », à les reconnaître pour les offrir à son vis-à-vis comme instrument d'éclaircissement. Toutefois, se soumettre comme un bon écolier à cette loi risque bien d'être contre-productif et de faire perdre tout contact avec ses sentiments !

En effet, nous aussi, comme conseillers, nous sommes un mystère insondable, indomptable, non manipulable. Nous échappons à notre propre mainmise sur nous-mêmes. Nous sommes plus qu'un simple instrument ; c'est pourtant notre personne même que nous offrons comme instrument.

Il s'agit donc de suivre cette loi... sans la suivre,
de s'armer... de mains nues
de se donner... sans le savoir.
Cette méthode consiste à en avoir une... puis à y renoncer,
à s'en **saisir**... pour pouvoir s'en **dessaisir** ![5]

– *Der Sehnsucht in mir einen Namen geben* (Lebensweg und Spiritualität), Mainz, Grünewald, 1993.
– *Lebendige Glaubensvermittlung im Bibliodrama*, Mainz, Grünewald, 1991.

[5] Faut-il préciser que cette méthode n'en est justement pas une ! Car nous ne pouvons pas effectuer volontairement ce dessaisissement, ni organiser ce moment où la grâce survient. J'ai beau savoir que j'ai des limites et que j'arriverai au bout de mon latin, encore faut-il régulièrement refaire le parcours existentiel où tout à coup je réalise douloureusement ma limite... et où il m'est donné de me dessaisir de mes instruments. C'est une expérience sur laquelle nous n'avons justement pas de contrôle, mais à laquelle nous pouvons nous ouvrir.

Réussir cela, c'est de l'ordre de la grâce. C'est le don de Dieu qui, par son Esprit, inscrit sa loi en nous ; et la foi en lui permet d'y avoir accès et de la mettre en œuvre.

Perdus, mais non réduits à l'extrême

Quiconque pratique la relation d'aide fait souvent l'expérience de passer par le désert avec son vis-à-vis, l'expérience de se sentir perdu. Perdu, non seulement en tant que guide qui ne sait plus par où aller ; mais aussi en tant que compagnon qui éprouve dans sa chair la perdition de son compagnon. Il ne possède pas la solution à son problème ; l'issue n'est pas entre ses mains. Elle est insaisissable.

Il est bon qu'il en soit ainsi. Sinon, le conseiller deviendrait un mécanicien de l'âme, qui à son tour ne serait qu'une mécanique. Et si l'âme aussi est insaisissable, ce n'est pas parce que sa mécanique est extrêmement compliquée ; c'est parce qu'elle n'est pas une mécanique, (même si elle peut obéir à des mécanismes). Elle est un mystère qui participe du mystère de Dieu.

Cette expérience de passage dans le désert s'inscrit dans la « méthode » de Jésus-Christ, le Thérapeute ; c'est le chemin qu'il a pris lui-même : en s'incarnant dans notre humanité, il va jusqu'à en expérimenter la perdition, à en vivre… la mort. Il participe à la perdition des plus perdus parmi nous… et il est vraiment perdu. Il supporte de passer par là, il s'offre à ce chemin, il ne le fuit pas, il y demeure. Et c'est dans cette perdition que notre salut s'opère ! Mais si la mort le tue, elle ne l'anéantit pas. Il reste lui-même, il subsiste en lui-même ; car le mystère de sa personne dépasse sa vie physique. Bien que « perdu », il n'est pas perdu ; il est gardé par son lien mystérieux au Père.

De même pour le conseiller : je crois qu'il peut, lui aussi, sentir sa propre détresse d'être perdu dans un entretien pastoral ; il peut sentir en lui-même le désespoir de son compagnon perdu dans sa vie… sans pour autant désespérer. Il sait que « c'est le chemin du conseiller », même s'il ne l'applique pas comme une méthode. C'est pourquoi il peut demeurer avec l'autre, éprouver dans sa chair son désespoir, sans désespérer.

Perdus ensemble dans le labyrinthe, ils seront sauvés ensemble dans la communion du mystère de leur présence l'un à l'autre, et du mystère de Celui qui est présent dans leur perdition.

Analogie avec la prédication

Ce processus dans la relation d'aide, que j'ai appris dans la rencontre vraie avec certains de mes formateurs-conseillers,

m'a aussi aidé à comprendre ce que je vivais comme prédicateur de la Parole de Dieu. C'est là un des autres lieux où j'ai pu mettre en œuvre cette démarche.

En effet, tout prédicateur risque bien de connaître la même expérience que je viens de décrire : ce passage à travers le désert. Car, si cette Parole se donne à nous de façon presque objective dans la Bible, elle est en même temps insaisissable. Et le ministre de la Parole est appelé à une tâche impossible ! En effet seul Dieu peut dire la Parole de Dieu. Mais il a voulu toutefois que des hommes parlent en son nom. Or ceux-ci ne possèdent pas la Parole de Dieu ; ils ne peuvent mettre la main dessus, ni la saisir. Et si Dieu parle par leur parole, c'est dans la mesure où ils sont **saisis** par cette Parole.

C'est dire que dans sa lutte pour saisir, puis se laisser saisir par la Parole de Dieu, le prédicateur peut traverser, tout comme le conseiller-thérapeute, le passage dans le désert, l'épreuve de se sentir perdu. Karl Barth a bien titré un de ses chapitres : « Détresse de la prédication »[6].

Il est toutefois possible de traverser ce désespoir *dans l'espérance* : « C'est parce qu'un mandat divin nous harponne que nous sommes contraints de remplir un rôle qui excède tellement les ressources de la créature. Qui est suffisant pour ces choses ? »[7]. C'est l'Esprit-Saint qui communique la capacité, en venant mystérieusement à notre secours. Ici aussi le prédicateur qui se prépare et qui est aux prises avec une Parole de l'Ecriture, transcende toutes les lois et méthodes qu'il a apprises (de l'exégèse, de l'homilétique, de la communication) pour s'offrir mains nues au Dieu qui veut lui parler. Mystère **insaisissable**, qui pourtant nous **saisit** !

Comment pouvons-nous vivre cela concrètement ?

Le mystère et le Saint-Esprit

Dans ma vie de prédicateur et de conseiller pastoral, j'ai vécu un tournant lorsque j'ai pu réaliser que cette expérience de traversée du désert, du désespoir, de la détresse, est intimement liée à ces mystères : le mystère de la personne humaine ; le mystère de la Parole de Dieu offerte aux hommes. Auparavant, ces passages de désert me fatiguaient, m'effrayaient, me décourageaient

---

[6] Karl Barth, « Détresse et promesse de la prédication », dans *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. par P. Maury et A. Lavanchy, Paris, Bergers et Mages, 1966.

[7] Henri Blocher, conférence à l'Association des pasteurs de France, juillet 1990. Voir 2 Co 2,17 et 3,5s.

et me faisaient désespérer de moi-même. Dorénavant, je peux commencer à les vivre comme un chemin, une méthode (!) nécessaires ; même comme une vocation, en communion avec Celui qui nous y a précédés : comme une sorte de désespoir… dans l'espérance, dans l'attente certaine. Alors surgit la joyeuse expectative de ce « plus » qui va intervenir dans la rencontre avec l'Autre, avec l'autre. Plutôt que de craindre ce passage dans le désert de l'insaisissable, je peux m'ouvrir à le vivre pleinement, comme le lieu possible de la rencontre. Nous savons que Dieu se plaît à nous rencontrer dans le désert.

L'Esprit-Saint sait utiliser tous les canaux que nous lui mettons à disposition, toutes les médiations de nos compétences, de nos techniques et méthodes de conseiller ou de prédicateur. Mais il nous conduit aussi régulièrement à faire l'expérience des limites de ces techniques, de leur inadéquation à leur objet ; à faire l'expérience de notre incapacité fondamentale. Ce n'est pas seulement un passage obligé, qui serait malheureusement nécessaire, mais c'est déjà une expérience transcendante ; c'est l'expérience par la négative de l'Esprit-Saint, c'est la « face ombreuse » de l'expérience de l'Esprit-Saint. C'est l'expérience de notre mort (et de la mort de nos méthodes), sans laquelle il n'y a pas de résurrection. Elle en appelle à la « face lumineuse » de l'expérience de l'Esprit, lui qui donne la capacité, qui rend possible un chemin, une communication, une rencontre, une libération. Ces deux faces sont indissociables. Et quiconque se risque au service du Dieu transcendant et Père de Jésus-Christ, s'offre à vivre les deux faces de cette réalité. Il ne peut les traverser sans foi en l'Esprit-Saint qui l'y conduit. Alors, ensemble avec son interlocuteur ou ses auditeurs, il vit le prodige de sa Présence.

L'accès à notre inconscient

Ce processus de traversée du désert, de l'ombre à la lumière, n'est pas sans analogie avec celui de l'accès à notre inconscient. Là non plus, nous n'avons pas un accès direct, pas plus que nous n'avons de prise directe sur la Parole de Dieu ou la rencontre avec l'autre.

Prenons l'exemple de la **mémoire** : celui qui cherche avec toute son énergie à se souvenir d'un événement oublié n'y arrive souvent pas : plus il se tend, plus ça lui échappe, au point d'être désespérant ! Et lorsqu'il « oublie » de chercher, tout à coup il se rappelle ! De même lorsque quelqu'un rencontre une personne qu'il n'a pas vue depuis de nombreuses années : s'il cherche à se rappeler les événements communs de naguère, il se peut que

ceux-ci s'enfuient. Mais subrepticement tout en parlant, des odeurs, des intonations, des accents, des couleurs nous parlent sans qu'on le veuille ; une image sort de l'inconscient de nos souvenirs. Et tout à coup, le passé est présent ! Ici à nouveau, la « méthode » consiste à chercher… sans chercher, à oublier tout ce qu'on sait ou savait, pour le retrouver autrement.

L'accès à nos **émotions** passe aussi souvent par ce détour ; de même l'accès à la connaissance de soi ou à la solution d'un problème : par le détour d'un repos… veillant, d'une attention… relaxée.

Ainsi, juste avant la tombée du premier sommeil par exemple, nous pouvons saisir tout à coup des solutions inattendues, percevoir une synthèse créative de toutes sortes de pensées disparates ; comme s'il fallait, ici aussi, une sorte de traversée dans le désert, ou de lâcher prise.

Nous ne pouvons pas mettre la main sur ces pensées, ces intuitions ; nous ne pouvons pas les produire. Nous pouvons pourtant nous ouvrir, nous offrir à leur éclosion, entrer dans un calme vigilant, une bien-veillance. Alors notre esprit met un nom sur quelque chose qui nous habite, et qui jusque-là nous était encore inaccessible ; et il le fait apparaître.

Un vis-à-vis, conseiller spirituel ou thérapeute, peut opérer cette même jonction, de même une Parole de Dieu écoutée avec une attention tranquille : ils nous offrent la deuxième partie du symbole, qui rejoint la première partie en nous et lui donne existence, et qui nous fait dire « c'est ça »[8].

L'**Esprit-Saint** peut utiliser le même processus humain pour opérer une action révélatrice en nous, il peut joindre les deux parties du symbole au cœur de notre personne, conjuguer une parole extérieure avec une parole intérieure[9]. Il vient mettre un nom, une Parole, une image sur une réalité intérieure encore inaccessible. Avec lui, les deux parties du symbole forment ensemble une réalité nouvelle.

---

[8] Rappelons que la fonction du symbole (la racine de ce mot est la même que celle du verbe symboliser, en grec *sum-ballein* « joindre, rapprocher »), c'est de mettre ensemble deux choses qui appartiennent l'une à l'autre, et qui ont besoin l'une de l'autre pour faire sens (voir note 2).

[9] Les textes suivants ne pourraient-ils pas laisser entrevoir une telle action du Saint-Esprit :

– « La Parole est près de toi, dans ta bouche et **dans ton cœur** ».

– « Ces choses ne sont **point** montées **au cœur** de l'homme, mais Dieu nous les a révélées par l'Esprit » Rm 10,8 et 1 Co 2,9.

On le voit, chacune des méthodes du conseil pastoral implique, à un moment ou l'autre, qu'on y renonce pour s'abandonner au courant de vie qui nous habite et qui nous relie à l'autre. Aucune d'entre elles ne nous permet de faire l'économie d'être aux prises avec l'insaisissable, avec le combat et le dépouillement qui lui est associé. Et c'est notre vocation glorieuse, lorsque nous voulons saisir les choses, d'être dessaisis de nous-mêmes ; et d'entrer dans cette suprême passivité active : « Tu m'as saisi Seigneur ; et je me suis laissé saisir par toi »[10].

Résumé de l'article

Au point de départ de cette réflexion se trouvent deux constats :

1° « la psyché humaine est soumise à des mécanismes qui la structurent ou l'emprisonnent » ;

2° « la psyché humaine est irréductible à ces mécanismes ».

Le conseiller pastoral tient compte de ces mécanismes, quand il utilise des techniques et des méthodes ; mais il doit savoir y renoncer devant la sainteté du mystère de la personne. Ce renoncement, n'en est pas pour autant une nouvelle méthode ; il n'est pas non plus une « abdication devant l'Ineffable ». C'est un processus de dépouillement de soi et de ses propres artifices, en vue de se rendre présent, à soi, à l'autre, à Dieu. Cette présence mutuelle est le lieu d'une rencontre où jaillit l'inattendu, le don gratuit, un chemin nouveau. Les techniques et compétences y trouveront leur place, intégrée et soumise à la vie.

Dans le processus même par lequel un conseiller veut **saisir** les choses, il est invité à se **dessaisir** de lui-même et à **se laisser saisir** par le prodige de la Présence. C'est un processus qu'on ne domine jamais, mais auquel on peut s'offrir joyeusement. ■

[10] Jérémie 20,7.

par Aimé VIALA

JE SUIS ENTRE TES MAINS

Je suis entre tes mains tout-puissant créateur
Maître de l'univers et le plus tendre Père.
Tu règnes dans les cieux et sur notre humble terre,
Encor soumise aux coups du subtil prédateur
Qui fut pourtant vaincu par le sang du Calvaire.
Le chrétien ne craint rien s'il reste dans tes mains.
Fidèle, il est vainqueur aujourd'hui et demain ;
Ses péchés sont lavés sur la croix salutaire.
J'ai saisi le salut, je suis entre tes mains.
Façonne-moi Seigneur selon ta prescience.
L'avenir t'appartient et j'en ai conscience.
Le fils que tu donnas est mon libérateur.
Ô mon Dieu, fais de moi l'un de tes serviteurs.
Je suis entre tes mains et n'aspire à rien d'autre
Car toi seul a fixé le terme de tes jours
Où tu m'accueilleras au céleste séjour.
Laisse-moi te servir comme un fidèle apôtre.
Si tu juges, Seigneur, que je dois vivre encor
Garde en ta main d'amour mon faible et triste corps,
Et que mon être entier exalte ta victoire.
Sereine, que ma foi soit un hymne à ta gloire
Et qu'en dépit des maux un chrétien soit joyeux.
Si mon œuvre ici-bas est finie à tes yeux
Alors, suprême vœu, ouvre pour moi les cieux
Où m'attendent en paix mes parents, mes aïeux
Et l'épouse au grand cœur que tu m'avais donnée ;
Je la retrouverai de grâce couronnée
Et nous te chanterons, agneau ressuscité
Tous unis à jamais dans ta sainte cité
Délivrés pour toujours de toute adversité.
Que peut-il m'advenir sur cette triste terre ?
Puisque tu es mon Dieu, tout le reste est mystère ;
Si je reste en ta main,
Que m'importe demain ?



VIVRE À LA SOURCE

DE LA VIE SPIRITUELLE DU PASTEUR ET DE LA FEMME PASTEUR[1]

par Theo SORG
Surintendant de l'Eglise Luthérienne à Ostfildern (Allemagne)

De nombreux pasteurs et responsables d'Eglise se sentent de plus en plus chargés, voire épuisés, par leur ministère. Les restructurations en cours dans certaines Eglises, sur fond de morosité budgétaire, viennent s'ajouter à de plus anciennes crises d'identité. Les réflexions que nous propose Theo Sorg sont éminemment d'actualité dans notre contexte francophone, malgré quelques allusions typiquement allemandes. Pas de recettes, certes ! Mais Theo Sorg débusque sans complaisances les racines de l'épuisement et montre à son lecteur le chemin oublié de la source d'eau vive.

A Klaus Haacker, pour le 26 août 1992, en communion de cœur

Quand nous ouvrons le livre de l'Exode, nous y trouvons les récits du peuple d'Israël traversant le désert. D'un épisode à l'autre à travers ce désert aride, nous observons la marche d'une caravane d'abord enthousiaste, puis fatiguée et désillusionnée : des individus dont la frustration se lit sur le visage, qui souffrent des circonstances pénibles et se mettent à rêver d'un passé glorieux, des individus dont l'apathie grandit : « Ah, si seulement… Ah pourquoi ? » On voit alors poindre la révolte contre Dieu, des murmures, des paroles de médisance et le refus d'obéir à ceux

---

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 72 à 75.

[1] Cet article a paru en allemand dans le *Theologische Beiträge*, n° 4, 1992, pp. 182-192. Il a été traduit par Diana Fillies et Jean-Michel Sordet. Nous remercions l'auteur de nous avoir autorisé à le publier dans *Hokhma*. Originellement, il s'agissait d'un message d'ouverture pour le deuxième congrès théologique allemand le 24 février 1992 à Hanovre.

Hokhma 63/1996, pp. 55-67

que Dieu a choisi comme conducteurs. De temps à autre, ils campent près d'une oasis, sous l'ombrage des palmiers, à un point d'eau fraîche. Et lorsque les besoins deviennent de plus en plus pressants et que les murmures augmentent, voilà subitement qu'un miracle se produit, comme le signe d'un autre monde : la traversée de la mer Rouge, l'eau qui jaillit du rocher, la manne quotidienne… le peuple de Dieu en route dans le désert !

1. En route dans le désert

Lorsque je me mets à réfléchir à Israël d'antan et à sa traversée du désert, un renversement de perspective se produit immanquablement. Une autre image se calque sur les anciens récits bibliques. Sous mes yeux se déploie la foule innombrable des collaboratrices et des collaborateurs de l'Eglise, des pasteurs, hommes et femmes, de leurs conjoints et de leurs enfants. Je les vois en route sur les sentiers poussiéreux de leur quotidien et de leur service, souvent lassés, fatigués, résignés. De ci, de là, on distingue des éclaircies, une flambée enthousiaste ou politique, une manifestation en faveur de la paix ou encore une marche pour Jésus. Mais en règle générale, ce tableau reflète le vide intérieur et le désespoir. Les questions que ces individus se posent se lisent sur leur visage : à quoi bon tous nos efforts ? Qu'allons-nous en retirer ? Notre ministère s'exerce sans fruits visibles, nos paroles s'estompent sans produire d'écho. En nombre toujours grandissant, les gens quittent l'Eglise, les paroisses diminuent, les confirmants prennent leur distance, le travail parmi les jeunes est en crise, l'expansion des paroisses stagne, les collaborateurs sont en nombre insuffisant. De nos jours, on parle souvent de la foi qui se fane et de la vie ecclésiale qui se dissout. Tout cela ne reste pas sans conséquence pour ceux d'entre nous qui se sentent appelés, par Dieu et par l'Eglise, à mener à bien la tâche d'enseigner, de pratiquer la relation d'aide et de proclamer l'Evangile. Où donc pouvons-nous trouver des perspectives positives quant à notre ministère ? Nos activités ont-elles encore un avenir ? Ou l'Eglise d'Etat n'est-elle rien d'autre qu'un bateau en train de faire naufrage ?

Ces questions résignées, révélant un syndrome de « burn out » profondément caché, mettent en lumière des signes extérieurs plus ou moins visibles. Voici quelques-unes des préoccupations que l'on retrouve en sillonnant le pays, glanées auprès d'hommes et de femmes pasteurs :



Il s'agit là non pas tellement d'un problème spirituel mais bien plus d'un problème humain, pour ne pas dire psychologique. Quiconque a beaucoup à faire à des individus épuise ses ressources psychiques, particulièrement si l'on se donne corps et âme à sa tâche. Si l'on s'investit sans retenue, le danger nous guette de nous dessécher. Les forces nécessaires pour prendre conscience des besoins, les nôtres et ceux d'autrui, nous manquent. On puise alors dans ses réserves jusqu'à l'épuisement. Sur le plan spirituel, on vit au jour le jour. Dans la prédication, l'enseignement et la relation d'aide, on se borne à réchauffer des repas précuisinés (Gerhard Ruhbach). On débouche alors sur une existence théologique à micro-ondes.

1.2. La superficialité

Paul Tillich a déjà eu l'occasion de déplorer cette « perte de profondeur ». Le danger qui menace notre existence théologique n'a pas diminué, au contraire il augmente sans cesse. Mais celui qui perd le sens de la profondeur se laisse emporter dans un tourbillon de fébrilité. Il est constamment en quête des plus récentes nouveautés et perd de vue les éléments essentiels. Toutefois, il faut puiser en profondeur pour trouver les ressources nécessaires au travail sur le plan horizontal. Faute de profondeur, les racines meurent. Lorsque la racine de notre existence nous échappe nous ne sommes plus en mesure d'avoir des expériences spirituelles car : « l'expérience relève d'un vécu intérieur »[2].

1.3. L'endurcissement

Il me semble qu'il s'agit là d'un danger qui nous guette particulièrement, nous les théologiens. Combien sommes-nous à laisser une callosité intérieure se former – volontairement ou non – qui, à la longue, nous rend insensibles à l'œuvre de Dieu dans nos vies ? C'est ainsi qu'on va de l'avant, fixé uniquement sur le but à atteindre et en traitant les déclarations bibliques de manière « purement professionnelle ». On est en quête d'une parole pour autrui, tout en évitant celle qui s'adresse à nous. Helmut Thielicke a eu raison de nous mettre en garde contre la « la prédication qui émousse les textes bibliques »[3], un phénomène qui se produit

---

[2] Manfred Seitz, *Erneuerung der Gemeinde*, Göttingen, 1985, p. 160.

[3] Helmut Thielke, *Vom geistlichen Reden. Begegnungen mit Spurgeon*, Stuttgart, 1967, p. 13.

lorsqu'à force de travailler leur mise en valeur homilétique, on oublie que nous sommes sensés, nous les prédicateurs, être les premiers auditeurs de la Parole. « Ce n'est que dans la mesure où nous écoutons la Parole que nous pouvons l'annoncer... Ce n'est qu'en tant qu'auditeurs de la Parole que nous recevons et maintenons notre ministère »[4]. Néanmoins, si nous ne nous mettons pas sans restriction à l'écoute de la Parole, de manière personnelle, et si nous tentons d'échapper à son influence sur notre vie, nous serons condamnés à jouer le rôle de fonctionnaires qui se contentent de transmettre ce qu'ils ont découvert sans toutefois l'appliquer à leur propre existence. Le fonctionnaire, cependant, est l'opposé même du témoin.

1.4. L'infiltration des pollutions

Les théologiens sont aussi enfants de notre époque. L'esprit de notre siècle ne fait pas de détour pour éviter les maisons et les familles des pasteurs. Nous sommes pris dans le tourbillon de la sécularisation inéluctable de tous les domaines de la vie, dans une avalanche d'images et de sons qui s'imposent, superficiels, vains, voire même séducteurs, et qui sans relâche nous assaillent. La publicité, la propagande, toutes ces paroles ne nous laissent pas indifférents. Même si nous pensons être à l'abri de ces influences, quelque chose en restera toujours : « semper aliquid haeret ». A la longue nous constatons l'imperceptible érosion de nos normes intérieures et de nos protections.

Le paysage des médias est notre destin. Nous ne pouvons pas, et ne devrions pas, lui échapper. Mais qu'allons-nous faire de ces influences ? Quiconque s'abandonne à l'attrait des médias, sans aucune retenue ni résistance, sans la volonté de sélectionner ou de mettre à l'épreuve ce qu'elles nous proposent, celui-là en subit les conséquences dans son être intérieur. La dispersion ouvre au néant la porte de notre vie. Elle nous distrait momentanément et nous aide à résoudre certains problèmes, mais à la longue nous n'en retirons rien. En réalité, elle contribue à polluer notre vie et notre imagination, à affaiblir notre immunité spirituelle et à détruire la sphère protectrice de notre vie.

Voilà donc une brève définition du syndrome d'accablement dans lequel nous sommes nombreux à nous retrouver, qui paralyse notre service et notre joie, qui nous prive d'entrain et d'assurance. Nous tous, hommes et femmes pasteurs, sommes exposés aux dangers de l'usure, de la superficialité, de l'endurcissement et de la pollution.

---

[4] Julius Schniewind, *Geistliche Erneuerung*, Göttingen, 1981, p. 129s.



Y a-t-il moyen d'échapper à ce syndrome ? Allons-nous trouver de quoi enrayer ces manifestations de maladie et de paralysie ? Nous avons besoin de sources dont les eaux vives nous raniment, comme Israël d'antan. Nous y puiserons un courage renouvelé et l'assurance nécessaire pour poursuivre la route ! Car à la longue, les citernes ne suffisent pas.

A notre époque les sources trompeuses ne manquent pas. Elles nous promettent aide et salut, mais finalement nous laissent poursuivre le chemin sans avoir étanché notre soif ni consolé notre cœur. Cette tentation n'a rien de nouveau et le danger contre lequel le prophète nous a déjà mis en garde nous guette encore : « Oui, il est double le méfait commis par mon peuple : ils m'abandonnent, moi, la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, des citernes fissurées, qui ne retiennent pas l'eau » (Jr 2,13 ; 17,13).

Pour nous les théologiens, rien ne peut nous arriver de mieux, si ce n'est d'aller ensemble à la source, de nous aider mutuellement à la redécouvrir et à la dégager là où elle est enfouie sous les débris. La Bible ne nous laisse pas à notre sort, l'esprit de Jésus-Christ nous servira de guide si, de manière renouvelée, nous nous mettons en quête des sources d'eau vive.

2. Les sources d'eau vive

Voici comment le psalmiste chante en faisant l'éloge de la bonté de Dieu : « Car chez toi est la fontaine de la vie ; à ta lumière nous voyons la lumière » (Ps 36,10). Cette promesse se réalise en Jésus-Christ, le fils de Dieu devenu homme. Dans sa conversation avec une femme samaritaine au puits de Sychar, il parle de la source et du don de « l'eau vive » jaillissant à cause de notre foi en lui. « Mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source jaillissant en vie éternelle ». A la fête des tabernacles à Jérusalem, Jésus reprend cette image : « Le dernier jour de la fête, qui est aussi le plus solennel, Jésus, debout, se mit à proclamer : si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et que boive celui qui croit en moi. Comme l'a dit l'Ecriture : de son sein couleront des fleuves d'eau vive » (Jn 7,37-38). Dans l'Apocalypse, le Seigneur glorifié promet : « A celui qui a soif, je donnerai de la source d'eau vive, gratuitement ». Et, au dernier chapitre de la Bible, nous voyons l'image des temps de la fin : « Un fleuve d'eau vive, brillant comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau » (Ap 22,1).

Des sources d'eau vive, lieu de rafraîchissement pour ceux qui ont soif, de forces nouvelles pour ceux qui sont fatigués,

d'espoir pour les désespérés – tout cela se réalise en Jésus-Christ. Il est le don des derniers temps que Dieu a donné à son peuple et à ce monde. Nous y avons droit en tout premier, nous qui sommes à son service. « Celui qui croit en moi, comme dit l'Ecriture… » Dans la foi en Jésus-Christ, en vivant en communion avec lui, se tisse une relation qui nous garde attachés à lui sur tous les sentiers que nous empruntons. Paul le décrit ainsi : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2,20). C'est dans la foi que se produit un transfert de qualité de vie que nous ne possédons pas en nous-mêmes, de confiance qui ne peut émaner de notre propre force, de courage et d'entrain au service, que le zèle humain ne peut engendrer. Ainsi donc, nous pouvons nous interroger sur de nouvelles perspectives pour notre vie et sur notre service en tant qu'hommes et femmes pasteurs, ou en tant qu'épouses et époux de pasteurs. Il s'agira avant tout d'une question touchant à notre foi. Et la foi commence lorsque, face à Jésus-Christ, je reconnais mes besoins, mon état de pécheur : « Celui qui a soif… »

Nous nous sentons exténués et vides, nous nous torturons dans la ronde de nos activités pastorales, sans plus en attendre grand chose, comme la morne procession d'une caravane dans le désert. Mais nous sommes tous et avant tout invités à nous approcher de la source, de la foi, de celui qui en sa personne représente la « source de la vie ». En nous confiant en Jésus-Christ, nous disposerons d'une force renouvelée. Il peut remplir ceux et celles qui sont à bout de force d'une assurance nouvelle et créer de nouveaux sentiers dans les ornières du quotidien. Pour lutter contre la fatigue et la résignation, il ne suffit pas de faire appel à l'enthousiasme, et abdiquer face aux responsabilités ecclésiales n'est pas non plus la solution. Il faut que Jésus prenne soin de notre âme pour que nous soyons secourus. De la même manière, les conseillers vivent de la relation d'aide qu'ils expérimentent. Mais qu'est-ce que cela signifie de manière concrète ? Comment goûte-t-on de cette « vie à la source d'eau vive » ?

3. Vivre à la source

Avant d'aborder cette question, considérons quelques remarques préliminaires.

a) L'image de la source n'est pas statique. Une source jaillit, elle est en mouvement constant. C'est pourquoi la vie auprès



d'une source ne peut jamais être statique ou figée. Sa forme varie, elle est individuelle et mobile comme la vie. De même, la vie spirituelle est en mouvement, elle n'est pas pareille pour chaque individu et ne peut pas se laisser décrire de manière identique dans les moindres détails. J'invite donc chaque pasteur, homme ou femme, à intégrer ses propres expériences et ses connaissances des fondements de la vie spirituelle dans ce que je vais esquisser ci-dessous ; ce qui est devenu important pour lui ou pour elle, ce qu'il ou elle a testé et éprouvé, ce qui lui est personnel tout en étant adapté à son ministère et à sa vie propre, en fonction de son statut personnel et de sa situation familiale. La vie ne se laisse emprisonner par des lois rigides et la vie spirituelle encore moins. Néanmoins, elle n'est pas non plus sans règle.

b) Sans ordre, il n'y a pas de vie. L'ordre bien compris n'a pas pour but de réglementer ou de limiter la vie, mais plutôt de lui donner sa forme. La vie spirituelle elle aussi requiert une certaine forme qu'elle assume à partir des besoins personnels présumés. « Sans forme, on devient malade. Quiconque vit sans ordre extérieur cultive le désordre intérieur. Celui qui se laisse aller au gré de ses désirs et de son humeur, sans suivre aucun rituel, se dissout de l'intérieur. Tout s'écroule. Il n'y a plus aucune retenue, plus de forme qui permette à quoi que ce soit de croître… C'est dans nos rituels personnels que nous trouvons notre identité… Une vie spirituelle saine nécessite une forme bien définie »[5]. A cela s'ajoute le fait que l'expérience spirituelle ne s'acquiert pas seulement en compagnie d'autres individus. On ne la mérite qu'en luttant pour sa propre position spirituelle. « Quiconque veut accumuler de l'expérience constate rapidement qu'elle ne vient pas sans effort. La régularité et la continuité font partie intégrante de la vie spirituelle »[6].

c) Manfred Seitz nous rend attentif au fait que la vie spirituelle ne pourra être une réussite sans un « acte conscient de commencement »[7]. Puisque « la grâce de Dieu et sa fidélité sans limite se renouvellent chaque matin », la tâche nous incombe, à nous les humains, de prendre conscience de cette grâce disponible chaque fois qu'un jour nouveau commence, et de nous l'approprier. En d'autres termes, il faut méditer les Ecritures, revenir à la prière, prêter attention aux expériences spirituelles fondamen-

---

[5] Meinrad Dufner et Anselm Grün, *Gesundheit als geistliche Aufgabe*, Münsterschwarzach, 1989, pp. 46 et 66.

[6] Gerhard Ruhbach, *Theologie und Spiritualität*, Göttingen, 1987, p. 200.

[7] Manfred Seitz, *op. cit.*, p. 80.

tales que d'autres ont eues avant nous, à commencer par les traditions catholique et orthodoxe. Il faut oser revenir sciemment à ces pratiques élémentaires, contre la paresse de notre propre cœur, contre le besoin de confort, sans détour ni dispersion, contre le stress et le surmenage dus à l'*angina temporis*[8], qui nous plonge dans la dépendance et l'agitation. La vie spirituelle est engendrée par de continuels nouveaux départs. Chaque lever de soleil, chaque jour nouveau peut nous conduire à un nouveau départ – en nous tirant de notre propre échec. « Matin après matin, il me fait dresser l'oreille, pour que j'écoute, comme les disciples » (Es 50,4).

A la suite de ces trois remarques préliminaires, voici les trois principes d'une « vie à la source ».

3.1. Une vie de reconnaissance

Aujourd'hui, on ne sait plus remercier. Ce qui est « in », c'est de se plaindre et d'exiger « tout, tout de suite ! » Cette mentalité s'infiltre aussi dans l'Eglise et, en tant que pasteurs, nous ne pouvons pas dire que cela ne nous a pas affectés. Ce terrain n'est pas propice à la croissance de la vie spirituelle, elle ne peut pas y prendre forme.

A cet égard, combien vraies sont les paroles de Friedrich von Bodelschwingh : « La plus grande force de la vie est la reconnaissance ». Laissons-nous interpeller par cette phrase et demandons-nous si aujourd'hui – même parmi nous – un manque de reconnaissance endémique n'est pas à l'origine du mécontentement et du manque d'enthousiasme. Cette carence est le résultat d'un profond désordre relationnel. Sitôt que notre relation avec Dieu n'est plus ordonnée, notre relation envers nous-mêmes, envers autrui et envers les choses qui nous entourent est faussée.

Mais que signifie remercier ? Remercier, c'est le fait de penser à la personne qui nous a donné quelque chose, après l'avoir reçu. Remercier signifie passer du don au donateur[9], de ce qui a été créé au créateur, de l'œuvre à l'artisan. Dès que nous commençons à remercier, nous éloignons notre regard de nous-mêmes et rendons à Dieu l'honneur qui lui est dû. Là où la reconnaissance envers Dieu cesse, l'homme se détourne de son origine ; là où l'éloge de Dieu s'estompe, le créateur perd sa place centrale et est remplacé par l'*anthropos*, la création et la créature. C'est pourquoi vivre à la source signifie avant tout : vivre de la reconnais-

---

[8] Gerhard Ruhbach, *op. cit.*, p. 199.

[9] C'est à Ralph Luther que je dois cette belle tournure, *Neutestlamentliches Wörterbuch*, GTB Siebenstern, Gütersloh, 1980[4], p. 29.

sance. Citons encore Bodelschwingh : « La maturité d'un chrétien est, dans son essence, le fait de devenir un être reconnaissant ». Si cela s'applique d'office aux chrétiens au sens large, à combien plus forte raison cela s'applique-t-il à des hommes qui ont choisi pour vocation de se mettre au service du Christ !



Menons-nous une existence de reconnaissance en pensant à notre *vocation* ? Jésus-Christ nous a appelé à son service. Nous pouvons toujours nous dégager des tentations, des déceptions, des non-exaucements et en revenir au « saint appel » (2 Tm 1,9) qui a retenti sur notre vie. Il nous permet de prendre part à l'œuvre de la réconciliation et de la délivrance que Jésus-Christ opère dans le monde par le Saint-Esprit. Lors de la consécration au ministère, la tâche qui nous a été confiée est la prédication et la prise en charge des âmes. Avec ce mandat, nous bénéficions d'une promesse de Dieu : sa parole ne sera pas prêchée en vain, mais elle accomplira ce pourquoi elle est envoyée (Es 55,10s.). Avons-nous une attitude de reconnaissance face à notre vocation ?

Savons-nous remercier pour le *pardon* grâce auquel nous avons la vie ? « Celui qui chaque jour me pardonne à moi et à tous les croyants, de tout péché » dit Luther dans son exposé du Troisième Article de la Foi «… à moi et à tous les croyants » – y compris nous les pasteurs, hommes et femmes, ainsi que nos conjoints. Sommes-nous toujours conscients de l'effet libérateur des paroles de pardon ? Particulièrement aujourd'hui où l'on parle sans cesse de l'homme avec un grand « H » et toujours moins de l'homme pécheur ? Le pardon ne nous soulage pas seulement de nos vieux fardeaux, mais il « neutralise le poison de notre propre âme »[10] et de nos relations avec autrui. Des individus qui peuvent exprimer leur reconnaissance pour un pardon vécu sont une bénédiction et un baume pour leur entourage. C'est à partir de ces personnes-là que les forces guérissantes de l'Evangile peuvent rayonner et faire du bien aux autres.

Sommes-nous reconnaissants de *l'œuvre du Saint-Esprit* dans nos Eglises et au-delà ? Savons-nous reconnaître que des êtres trouvent le chemin de la foi, parfois même sans notre intervention ? que chaque dimanche des personnes viennent au culte ? que nous avons des collaboratrices et des collaborateurs ? que malgré un certain déclin de l'Eglise, indéniable, des percées spirituelles se produisent en nombre grandissant ? Je pense aussi à des choses tout à fait extérieures : sommes-nous reconnaissants pour nos cures ou nos presbytères qui nous dispensent de la difficile quête d'un appartement ? pour le salaire régulier et plus

---

10 Eduard Steinwand, *Verkündigung, Seelsorge und gelebter Glaube*, Göttingen, 1964, p. 119.

élevé que celui de la plupart des pasteurs sur cette terre ? De nos jours, on entonne souvent des chants de lamentation au sujet de l'Eglise et nous, les pasteurs, y apportons notre vigoureuse contribution. Il est vrai que les raisons de critiquer ne manquent pas et les plaintes dirigées contre une Eglise d'Etat sont notre lot quotidien. Mais le fait que ces plaintes – en partie justifiées – menacent d'étouffer et d'ensevelir la reconnaissance due à Dieu et à autrui est un signe de maladie au sein de l'Eglise, et particulièrement dans notre milieu professionnel. Il est fort possible que ce manque de reconnaissance soit bien plus un obstacle à l'œuvre du Saint-Esprit que nous ne le pensons. Il se peut que certaines de nos expériences d'inutilité – de frustrations comme on dit de nos jours – trouvent ici leur origine. « Seul celui qui sait remercier pour les petites choses recevra les grandes choses. Nous empêchons Dieu de nous donner les grandes bénédictions spirituelles qu'il a en réserve pour nous, parce que nous ne le remercions pas pour les choses quotidiennes. Comment Dieu peut-il confier de grandes choses à celui qui ne sait pas recevoir avec gratitude les petites choses venant de sa main »[11]. Vivre à la source est avant tout vivre de reconnaissance.

3.2. Vivre dans le calme

Dans les années trente, Otto Riethmüller, alors responsable de la maison Burckhardt à Berlin, dressa une liste de règles de vie spirituelle pour les femmes qui animaient la jeunesse féminine. Elle commencent par une phrase qui, sous l'apparence d'une évidence, est fondamentale : « Je veux constamment me rappeler cette loi de base : quiconque donne beaucoup doit beaucoup recevoir »[12]. Nous, femmes et hommes pasteurs, faisons partie de ceux qui doivent beaucoup donner. Journellement, voire heure après heure, nous sommes sollicités pour écouter et répondre, parler et enseigner, conseiller et exhorter, conduire et administrer. Puisque nous devons tant « donner », nous ne pouvons être à court de ce que nous recevons de la part de Dieu. Seul celui qui demeure dans le calme peut œuvrer de manière significative.

La source d'inspiration pour notre ministère est l'écoute silencieuse de la Parole de Dieu, un échange avec le Seigneur, dans la prière, ainsi que la requête de voir son Esprit agir en nous. « La prière solitaire du pasteur est le battement de cœur de notre

---

[11] Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, Œuvres, t. V, München, 1987, p. 25.

[12] Otto Riethmüller, *Herr, wir stehen Hand in Hand*, 1989, p. 1.

service »[13]. Avant que je ne prêche la parole aux autres, je dois être prêt à la recevoir moi-même. Lorsqu'on a besoin de mes services dans la relation d'aide, je dois avoir été en relation d'aide avec Jésus. Le fait de prendre soin de son âme ne doit pas être sacrifié aux diktats de l'agenda ou à la fébrilité d'une journée de travail bien remplie. « Ce n'est que dans la mesure où nous écoutons la Parole que nous recevons et maintenons notre ministère »[14].



Ce qui suit s'applique particulièrement à nous, théologiennes et théologiens : nous avons besoin de faire silence devant Dieu, d'écouter personnellement sa parole et d'y répondre dans la prière. Nous avons besoin des cultes même lorsque nous ne prêchons pas. La Sainte Cène nous est nécessaire même si nous ne la distribuons pas. Nous avons besoin de la confession, même si nous ne sommes pas appelés à l'écouter. Là où les dons de Dieu sont distribués, là est notre place. Rechercher sa face de manière régulière est l'une des plus hautes priorités de la vie d'un pasteur. Il est vrai que nous devons gérer notre emploi du temps avec soin, nous voulons en être responsables et établir des priorités bien définies ; cela dit, nous ne pouvons négocier ce point sensible pour en faire bénéficier notre planification quotidienne. Un arbre auquel on coupe les racines commence à se dessécher. Il ne peut plus être en fleurs ni porter des fruits. Quiconque commence à couper les racines de sa vie spirituelle ou s'éloigne progressivement de la source qui alimente ses racines ne se contente pas seulement de perdre sa joie au service : tôt ou tard il ressemblera à un arbre desséché qui ne sert à rien ni à personne.

Par nos propres expériences, nous connaissons les obstacles de toutes sortes dressés contre ce moment régulier de silence, qu'il soit prévu le matin, le soir ou à n'importe quel moment de la journée. Souvent, c'est la paresse de notre cœur qui neutralise les meilleures intentions. Il nous faut aussi admettre que les difficultés extérieures servent souvent de prétextes et justifient notre manque d'enthousiasme personnel. Voilà pourquoi nous devons protéger notre culte personnel de toute attaque extérieure ou intérieure avec une fidélité sans faille. C'est là qu'il peut être important d'être deux : le couple pastoral peut trouver dans cette communion profonde sa protection la plus sûre. D'autres personnes de confiance peuvent jouer ce rôle parmi les collègues ou dans le cadre de la paroisse. Dans les séries télévisées où apparaissent des pasteurs, on ne fait guère allusion à cette communion dans la foi et la prière. Il reste seulement à espérer que cette carence

13 Julius Schniewind, *op. cit.*, p. 130.

14 *Ibid.*, p. 130.

ne reflète pas une image généralisée des couples et des familles de pasteur.

Nous avons constaté que notre vie spirituelle a sans cesse besoin de coups d'envoi, raison pour laquelle nous ne devrions pas négliger les occasions de retraite. Quelques jours par année, dans une maison d'accueil, au sein d'une communauté ou d'un couvent – en plus de la formation continue – permettent une réorientation intérieure et peuvent servir à une consolidation et à une remise en ordre en bonne et due forme. En réalité, de telles retraites devraient faire partie intégrante du ministère. Il convient à chacun de choisir le lieu où il trouvera cette aide. A chacun de décider librement s'il préfère vivre cette tranquillité seul ou en couple. L'essentiel est de chercher ces occasions et de trouver ces temps d'arrêt nécessaires à notre vie spirituelle afin de vivre une « imprégnation intérieure de la foi centrée sur le Christ »[15].

3.3. Vivre au sein de la communauté

Chaque individu, à plus forte raison le pasteur, homme ou femme, a des dons et des limites. Il peut se trouver en danger[16]. Les talents confiés à chacun d'entre nous servent de complément à d'autres dons et à d'autres aptitudes, ce qui rend pertinente l'image néotestamentaire du corps que l'apôtre Paul utilise pour décrire la réalité de la communauté chrétienne en Jésus-Christ (1 Co 12, 12-27). En tant que collaboratrices et collaborateurs de Dieu, il est important que nous nous intégrions à la communauté des frères et sœurs, et il est vrai que la cellule la plus petite et la plus intime, celle aussi qui porte les plus lourdes charges, est le couple. Le soutien spirituel que la communauté procure à chacun individuellement nous protège de l'isolement et nous aide à demeurer au cœur de la foi et du ministère.

Cette communion avec les frères et les sœurs, sur le plan professionnel ou communautaire, est plus qu'une simple mesure de correction, aussi nécessaire soit-elle. Elle est une source de force qui nous procure soutien, affermissement et stabilité. Puisque les jours ne se ressemblent guère, nous les théologiens sommes aussi exposés à toutes sortes de variations extérieures et intérieures. L'état de notre corps et de notre âme a des répercussion à ne pas négliger sur notre bien-être et notre travail. Nous pouvons être accablés par des fardeaux de type et d'origine différents qui ont sur nous un effet paralysant, et il en résulte fréquemment des sentiments de culpabilité et de dépendance. Les aliénations

---

[15] Gerhard Ruhbach, *op. cit.*, p. 130.

[16] Walter Hümmer, *Neue Kirche in Sicht ?*, Marburg, 1970, p. 28.



propres à notre époque n'épargnent pas non plus les foyers pastoraux. Les enfants de pasteurs présentant des comportements plus ou moins aberrants ne manquent pas, peut-être justement parce que leur père s'est trop consacré aux besoins de la communauté et pas assez à ses proches, c'est-à-dire à son épouse et à ses propres enfants. Dans ce cas, la *mutua consolatio fratrum et sororum*, le soutien de la communauté, l'expérience personnelle ou le groupe Balint peut remédier à la situation en procurant une aide pratique, la consolation et l'accompagnement nécessaire. Quantité de couples et de familles de pasteurs ont ainsi bénéficié d'une aide considérable, pour ne rien dire de la thérapie psychologique et ou du traitement médical.

« Vivre à la source ». Il ne s'agit pas de spéculation. A la télévision on n'en parle pas. Dans l'émission avec la pasteure Lenau, le pasteur Wiegand et leurs familles, il n'en fut pas question. Nous ne sommes pas non plus en mesure de fournir une recette de la vie spirituelle concrète. Nous avons posé un cadre, mis en garde contre certains dangers et transmis quelques suggestions[17].

Avant tout demeure l'invitation renouvelée à s'approcher de la source, de la vie avec Jésus-Christ qui seul peut remplir notre ministère de joie et d'espoir. « Vivre à la source », c'est entrer dans la promesse du Christ : « Celui qui croit en moi, comme l'a dit l'Ecriture, de son sein couleront des fleuves d'eau vive » (Jn 7,38). ■

---

[17] Pour d'autres références, voir Rolf-Walter Becker, *Leben mit Terminen*, München, 1981.

Ḥokhma 63/1996, pp. 68-71

par Christophe DESPLANQUE

CHRONIQUE DE LIVRES

Jean-Claude VERRECCHIA, *La Bible mode d'emploi*, Dammarie-lès-Lys/Villiers-le-Bel, Vie et Santé/ Société Biblique Française, 1995, ISBN 2-85300-910-6 (SBF), 128 pp., 30 FF.

L'auteur prend soin de préciser en introduction qu'il n'a pas écrit pour des gens d'Eglise ; c'est mon seul point sérieux de désaccord avec lui. Qu'on en juge par ce seul extrait : « Si vous savez déjà, vous n'avez pas besoin de lire la Bible. Si vous croyez déjà, non plus. Si vous avez besoin de « moucher » les autres, encore moins. C'est ici le grand piège : la lecture pour confirmation. Voilà peut-être la seule condition préalable à toute lecture de la Bible : accepter d'être soi-même remis en cause » (p. 106).

Je n'ai jamais lu une présentation aussi claire de toutes les questions générales concernant les Ecritures, leur lecture, leur interprétation : choix d'une traduction, contenu, diversité des genres littéraires, approche biblique des questions qui posent problème au lecteur contemporain (Création et science, problème du mal, projet de vie de Dieu pour l'homme). C'est un condensé de tout ce qui devrait aller sans dire à propos de la Bible mais va mieux dès lors que c'est si bien dit. Une métaphore astucieuse fait comprendre l'inspiration et l'office prophétique : la parole humaine traduit le message divin comme un téléviseur décode les ondes invisibles. La mise par écrit conserve le message et assure sa transmission comme un magnétoscope permet d'enregistrer les images ! Le téléviseur (l'écrit) ne se confond pas avec l'image (la Parole de Dieu), mais on n'a pas accès à celle-ci sans celui-là. « La Bible est un livre pour une rencontre… à lire avec les oreilles ! ». En conclusion, une analogie musicale montre intelligemment par quelles étapes on doit « déchiffrer » un texte biblique, comme on déchiffre une partition. Une petite bibliographie propose des outils de base pour aider à l'étude. Je n'offre plus guère de Bible ou de Nouveau Testament sans proposer ce petit livre, quand il m'en reste en stock.

Daniel ARNOLD, *Ces mystérieux héros de la foi. Une approche globale du livre des Juges*, St-Légier, Emmaüs, 1995, ISBN 2-8287-0053-4, 384 pp.

On se réjouit de la parution de ce commentaire, notamment sur un récit à l'abord malaisé... et relativement peu médité, comme celui des *Juges*. C'est une étude fouillée, mais accessible à un large public chrétien, alliant rigueur et clarté. Le récit est serré de près et la force symbolique de certains traits narratifs bien mise en valeur (parmi beaucoup d'exemples : les mentions de la droite et de la gauche dans le récit de l'exécution d'Eglôn par Ehud, ou, sur la mort de Samson, cette belle remarque synthétique : « le temple de Dagon (divinité du grain) se transforme en grande meule qui finit par broyer tous ses fidèles », p. 292). Mais D. Arnold ne s'en tient pas au fil du texte et souligne le propos théologique de l'ensemble de la narration : le rejet de l'autorité divine par Israël transforme son devenir historique en une constante déchéance. Les événements sont chargés d'un sens spirituel destiné à stimuler l'obéissance du lecteur ; l'auteur biblique fait ainsi œuvre de prophète autant que d'historien fidèle. Le texte livre des clés qui permettent de percer l'opacité des faits relatés sans commentaire dans le corps central (3,7-16,31) : la double introduction, le double appendice qui lui répond symétriquement, les sept mentions de l'Esprit descendant sur les Juges, ce qui permet de corriger l'impression négative que certains traits de leur comportement pourraient induire, le leitmotiv (« slogan » est le terme retenu par D. Arnold, mais inapproprié) concernant l'absence de Roi en Israël...

D. Arnold s'attache à trouver des indices supplémentaires de l'unité du livre dans l'architecture savante des cycles consacrés aux « grands » juges et des brèves notices sur les juges « mineurs ». Les constructions en chiasmes font l'objet, pour l'ensemble et à l'intérieur de chaque cycle, d'une présentation détaillée. Les symétries sont ordonnées en fonction de la progression dramatique, parfois d'une façon qui nous a semblé un peu arbitraire, faute d'indices formels ou de référence précise à l'hébreu.

Le titre le laisse entrevoir : sans être parfaits, les Juges sont pour D. Arnold des modèles de foi et d'obéissance, même si leurs actes déconcertent parfois et réclament alors un réel et profond effort de compréhension (pp. 16-18). Il reconnaît dans la livraison par Samson du secret de sa force à Dalila une exception, en minimisant la faute d'ailleurs (pp. 17, n. 8, 235, 281 : il n'a pas coupé ses cheveux lui-même !), sans dire comment cette exception peut justifier la règle. Le présupposé pose question : le fait que l'Esprit

se soit emparé des Juges (comme de Saül plus tard ! cf. notamment 1 R 19,23, *après* son rejet par Dieu) doit-il nous pousser à cautionner tous leurs choix, tous leurs actes ? La liste est longue des personnages bibliques qui ont eu leurs manquements et dont justement cette humanité où Dieu a incarné son action rédemptrice les distingue, par sa faiblesse même, des héros de mythologies. Il arrive que ce souci de justifier les Juges pousse D. Arnold à la faute de méthode, voire au contresens ; ainsi, à propos du fameux vœu de Jephté, invoque-t-il l'étymologie de *ᶜôlâh*, « holocauste », pour affirmer que Jephté n'a pas sacrifié sa fille mais l'a consacrée au service du Seigneur ! De même, Gédéon ne serait pas plus responsable du culte idolâtre de l'éphod (8,27) que Moïse des parfums brûlés en l'honneur du serpent d'airain (2 R 18,4), etc. Bref, emporté par le souci légitime de dégager du positif des *Juges*, D. Arnold nous semble manquer un véritable processus de défaillance/décadence religieuse allant s'amplifiant de Gédéon à… Eli (1 S 4,18, ce qui ouvre la question du rapport des *Juges* non seulement avec *Josué*, abordé en annexe, mais aussi avec les livres suivants), et, qui plus est, tout à fait en harmonie avec le message théologique qu'il dégage du livre.

Sur le leitmotiv-slogan, « en ce temps là il n'y avait pas de roi en Israël », (17,6 ; 18,1 ; 19,1 ; 21,25) « … chacun faisait ce qui lui semblait bon » (17,6 ; 21,25), D. Arnold lance une hypothèse stimulante : il ne s'agirait qu'à première vue d'une remarque promonarchique (contre la plupart des commentateurs, cf. entre autres A. Soggin, *Le Livre des Juges,* Labor & Fides p. 12 et *passim*), car le roi auquel l'auteur pense est Dieu et non point un homme ; c'est une des ambiguïtés du texte, ambiguïtés qu'Arnold explique en situant l'époque de rédaction, par Samuel, sous le règne implicitement critiqué de Saül, donc sous la menace d'une censure. D'où l'usage fréquent d'un « langage voilé » (p. 46), ou sourdement ironique comme dans la fable de Yotam (9,8-15). Sur ce point de date de rédaction et d'auteur, D. Arnold n'entre pas en débat avec la critique littéraire et celle des formes, dont il connaît pourtant les travaux sur les *Juges* (des renvois y sont faits en note). Beaucoup d'exégètes depuis Martin Noth, avec il est vrai de fastidieux débats quant au nombre et aux origines des couches rédactionnelles, intègrent le livre à un vaste ensemble qui court du Deutéronome à 2 Rois, l'Histoire Deutéronomiste (œuvre entamée pendant l'exil pour les uns, sous Josias pour les autres). D. Arnold estime-t-il l'écart des présupposés trop grand, veut-il éviter au lecteur tout ce qui pourrait affaiblir sa confiance dans le texte et sa véracité historique ? Une réelle confrontation eût été souhaitable, ne serait-ce que pour mieux souligner les enjeux exégétiques et

herméneutiques de l'approche évangélique sur ces questions. De fait, D. Arnold passe sous silence des difficultés, pas forcément insolubles mais réelles. Un seul exemple : la présence de *deux* explications différentes du maintien par Dieu d'ennemis d'Israël en Canaan, (cf. Jg 3,2 qui semble s'opposer au contexte, et notamment 2,22 ; 3,4). On sait les enjeux de cette question, notamment sur le plan historique, pour *Josué* et les *Juges*. Les critiques parlent de traditions ou d'étapes rédactionnelles distinctes. Cette solution fait problème car, entre autres, elle revient à supposer que le rédacteur final fut un mauvais compilateur, incapable d'harmoniser ses sources ; mais encore faut-il en proposer une autre. L'approche de D. Arnold n'est pas vraiment « globale », de ce point de vue. Elle refuse d'approfondir l'enquête en amont du texte et s'en tient à son état final, ce qui ne nous paraît pas être la seule voie possible pour qui entend respecter l'inspiration verbale de l'Ecriture. Il reste que ce travail est original et ouvre des voies nouvelles ; il constitue un contrepoint utile et fécond aux rares autres commentaires récents en français, notamment celui de Soggin, cité ci-dessus. ■

Ḥokhma 63/1996, pp. 72-75

Glossaire

Analogie de la foi : Principe d'interprétation selon lequel l'harmonie de tous les textes bibliques et la structure de la foi révélée éclairent le sens des passages particuliers (voir *Ḥokhma* n° 36/1987).

Apocryphes : (grec : « mis de côté »). Ecrits religieux juifs ou chrétiens qui n'ont pas trouvé place dans le canon* biblique.

Apologétique, apologète : Plaidoyer en faveur d'idées, de croyance, de religion. On emploie aussi ce terme pour désigner la branche de la théologie qui défend la foi chrétienne face aux pensées qui lui sont contraires. L'apologète est le spécialiste de l'apologétique.

Canon, canonique, canonicité : (grec : *kanôn*, « mesure, règle »). Ensemble de principes stricts régissant une pratique ou une doctrine. En particulier, on désigne par canon l'ensemble des livres reconnus comme faisant partie de la Bible, par opposition aux apocryphes*.

Casuistique : Méthode employée en Morale qui se concentre sur les cas, réels ou hypothétiques, en cherchant à discerner comment s'y appliquent les principes.

Cosmologie, cosmologique : Doctrine théologique ou scientifique de l'origine de l'univers.

Dialectique : En théologie et en philosophie, forme de pensée qui progresse par la tension entre des propositions ou idées contradictoires (voir Théologie dialectique).

Dogmatique : Relatif aux doctrines. En tant que discipline, c'est l'étude systématique des grands thèmes de la théologie, c'est-à-dire des doctrines.

Doxologie : (grec : *doxa*, « gloire »). Formule liturgique pour rendre gloire à Dieu.

Ecclésiologie : Discipline qui s'intéresse à l'Eglise et à son fondement, sa mission, sa structure, son fonctionnement, etc.

Empirisme, empiriste : courant philosophique selon lequel la connaissance ne peut provenir que de l'expérience.

Epistémologie : (all. : *Wissenschaftlehre* ; ang. : *Epistemology*). Nom donné aux disciplines qui prennent directement la science pour objet et qui en proposent la théorie. L'épistémologie a des buts divers : la théorie de la connaissance, la théorie de la science, ou l'élucidation des propositions scientifiques. On distingue l'épistémologie normative

qui traite de la méthode et l'épistémologie descriptive qui déchiffre l'histoire des sciences.

Eschatologie, eschatologique : (grec : *eschatos*, « dernier »). Relatif aux choses dernières, à la fin des temps. Désigne une réalité dans son plein épanouissement, lors du retour du Christ.

Ethique, éthique théologique : L'éthique est la science des mœurs, elle réfléchit sur les faits moraux, elle cherche à en tirer des règles pour l'action humaine, et elle met en évidence la légitimation du fondement de ces règles. L'éthique théologique a pour tâche de tirer de la Parole de Dieu et du dessein de Dieu pour le salut des humains les règles pour l'action morale.

Exégèse, exégétique, exégète : L'*exégèse* consiste à dégager le sens d'un texte et donc à l'expliquer. Etape précédant l'*herméneutique**. L'*exégète* est le spécialiste de l'*exégèse*.

Existentialisme : Toute philosophie qui porte son intérêt sur l'existence comprise non comme l'être des choses, mais comme la subjectivité humaine.

Fondamentalisme, fondamentaliste : Mouvement religieux, d'origine anglo-saxonne, qui prône le retour aux essentiels de la foi. Il se distingue de l'évangélisme par son séparatisme ecclésiastique et par sa méfiance vis-à-vis de la culture ambiante.

Herméneutique : (cf. *exégèse*). Discipline qui s'intéresse à l'interprétation des textes, en partant de leur nature, des conditions de leur rédaction, des questions qu'ils posent, en vue de dégager leur actualité, ce qui fait d'eux une parole de Dieu pour nous aussi aujourd'hui.

Heuristique : Démarche qui facilite la découverte, la recherche scientifique ou la solution à des problèmes.

Immutabilité : (lat. *immutabilitas*, de *mutare* « changer »). Propriété attribuée à Dieu concernant sa nature et sa volonté par laquelle on affirme qu'on ne peut trouver en lui de changement, ni l'ombre d'une variation (Ja 1,17). Par exemple Calvin, par cet argument, défend la génération éternelle du Fils, non créé, ainsi que le caractère éternel et immuable du décret divin.

Inerrance, inerrant : Qualité de l'Ecriture sainte, en vertu de laquelle on ne saurait lui imputer d'erreur en ce qu'elle affirme.

Irrationalisme : Opposition au rationalisme*.

Kérygme : (grec : *kerugma*, « proclamation » ; le *kerux* était le crieur public). Noyau de la prédication primitive de l'Evangile : la croix et la résurrection du Christ.

Loi cérémonielle : Les lois cérémonielles se distinguent de la loi morale en ce qu'elles ont pour objet le culte et les ordonnances qui en règlent l'organisation. Du point de vue chrétien, les lois cérémonielles de l'AT relatives au culte sacrificiel sont considérées comme caduques depuis son abolition.

Modernité : (lat. : *modo*, « contemporain »). Le concept de modernité désigne la civilisation moderne en tant qu'elle est le produit de trois révolutions dans l'expérience humaine : la révolution économique, axée sur le développement du capitalisme de marché depuis le XVIIIe s., la révolution industrielle, axée sur les innovations techniques du XVIIIe s., et la révolution politique, axée sur les mouvements idéologiques des XIXe et XXe s. Ses vecteurs sont l'économie capitaliste, l'Etat bureaucratique centralisé, la nouvelle technologie industrielle, l'accroissement rapide de la population, l'urbanisation, les médias de masse et la globalisation (cf. Os Guiness, *Ḥokhma* n° 46-47, 1991, p. 84).

Néo-calvinisme, néo-calviniste : Une version du calvinisme, dont l'inspiration est étendue à la philosophie ; Abraham Kuyper en fut le père, Hermann Dooyeweerd, Hendrik Stoker et Cornelius van Til les plus grands promoteurs.

Nouménal : Dans le champ de la connaissance, c'est une réalité intelligible, mais qui ne peut être ni expérimentée, ni mesurée. Le domaine du *nouménal* s'oppose à celui du *phénoménal*.

Ontologique : Relatif à l'être. L'herméneutique* ontologique établit un rapport d'identité entre l'objet et sa dénomination.

Piétisme, piétiste : Courant spirituel protestant né au XVIIe s., en réaction à la sclérose du luthéranisme orthodoxe et insistant sur la piété, la régénération et la sanctification personnelles et communautaires.

Prolégomènes : Etude de ce qui « vient avant ». En théologie, ce sont les disciplines qui précèdent la dogmatique, telles que la philosophie, l'apologétique, la théologie fondamentale.

Rationalisme : Doctrine selon laquelle les idées viennent non pas de l'expérience empirique, mais de la raison elle-même. Cette position rejette toute autorité autre que celle de la raison et récuse tout fondement rationnel à la foi religieuse.

Scepticisme, sceptique : « Doctrine qui, contestant à l'esprit humain la possibilité d'atteindre avec certitude une vérité, érige le doute en système » (dictionnaire encyclopédique Quillet). Face aux doctrines chrétiennes, cette philosophie refuse de les accepter, surtout les miracles, l'incarnation et l'unité de la révélation biblique.

Sotériologie, sotériologique : Doctrine du salut. En dogmatique, cela comprend la Personne et l'œuvre du Christ, son expiation et l'*ordo salutis*, la régénération, la justification, etc.

Systématique : Voir dogmatique

Théologie dialectique : Mouvement inauguré par K. Barth qui carartérise la théologie protestante entre 1913 et 1933, qui a permis de dépasser le libéralisme du 19e s. Le caractère dialectique de la théologie est fondé sur la structure diagonale de l'existence humaine.

Transcendance, transcendant : Caractère de ce qui est supérieur à un niveau moyen ou donné, ou encore qui dépasse universellement toutes les catégories de réalité déterminées. Est transcendant ce qui est éminent, radicalement supérieur à, extérieur à, au-delà de. On parle volontiers de la transcendance de Dieu. S'oppose à immanent.

Transcendantal : Par opposition à l'*empirique*, c'est une condition *a priori* qui donne sens à tout le reste.

Via negativa : Approche d'un objet, surtout de Dieu, en mettant en évidence ce qu'il n'est pas. Par exemple, Dieu est infini (il n'est pas limité) ; il est éternel (il n'est pas contenu dans le temps).

Qui est à la barre ?

Qui exerce l'autorité dans les églises issues de la Réforme ?

Colloque organisé par la revue

HOKHMA

du 25 au 27 avril 1997
aux « Chênes de Mamré », Montmeyran
près de Valence (Drôme)

Au programme :

Arrivée vendredi 25 avril en fin d'après-midi. 19 h : repas

Vendredi soir :

1er exposé : **A chacun son système ?!** Descriptif des différentes structures en vigueur dans les églises issues de la Réforme par **Gilbert Vincent**

Samedi matin :

2e exposé : **Que signifie « exercer l'autorité ? »**. Lecture sociologie de l'autorité par **Frédéric de Coninck**

3e exposé : **Le Nouveau Testament et les structures ecclésiales d'autorité**. Quels sont les « modèles » néo-testamentaires de structure ecclésiale ? par **Jacques Blandenier**

Samedi après-midi :

Discussion en groupes ; exemples d'autorité bien ou mal vécue

4e exposé : **L'autorité pour l'efficacité**. Présentation de modèles de gestion du pouvoir et des conflits

Samedi soir :

5e exposé : **L'autorité pour le service**. La notion chrétienne d'autorité personnelle : qu'est-ce qui la fonde ou la légitime au regard des autres sources de légitimation de l'autorité (les Ecritures d'abord et l'Eglise en second) par **Jean-François Zorn**

Dimanche matin : Culte et temps de partage en petits groupes ➡



Talon d'inscription à renvoyer **avant le 30 mars 1997** à

Gérard Pella-Grin, Rue du Midi 5, CH-1800 Vevey, Suisse

Nom ....

Prénom ....

Adresse ....

....

....

Dimanche après-midi :

6e exposé : **L'autorité ou l'absence d'autorité des pasteurs**. La tension entre le rêve de puissance et la blessure narcissique par **Jean-François Noble**

Table ronde

Fin du colloque à 16 h.

NB : A ce stade de la préparation, nous n'avons pas encore la réponse de tous les intervenants contactés. Le prochain numéro de Hokhma donnera les indications complètes.

Prix du colloque (frais de pension compris) :

380 F français
100 F suisses pour les Helvètes !
Possibilité de réduction sur demande

Adresse du colloque :

Les Chênes de Mamré
La Paillette
26120 Montmeyran
Tél. : 04 75 59 37 05



Je m'inscris au colloque Hokhma 1997 à Montmeyran :
(cocher les cases qui conviennent - biffer ce qui ne convient pas)

☐ **Pour toute sa durée** : du vendredi 25.4, 19 h au dimanche 27.4, 16 h.

☐ **Seulement du** .... **à** .... **h**
au .... **à** .... **h**

☐ **Je viendrai en voiture de** .... **et puis transporter** .... **participants** *(indiquer le nombre de places)*

☐ **Je demande si possible une place en voiture au départ de** ....

☐ **J'arriverai en train / en TGV à la gare SNCF de Valence le** .... **avril à** .... **h** .... **et demande qu'on vienne me chercher.**

Date : **Signature :**